

# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق  
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل  
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي  
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه  
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال  
الاحسان والنعمة آمين

### الجزء الرابع

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق  
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة المطبعة المنيرية

ولاء

لحياء التراث العربي

بدمشق - لبنان

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾ روى الواحدى عن السكبي أنه حين « قال النبي ﷺ : أنا على ملة إبراهيم قاله اليهود : كيف وأنت تأكل لحوم الابل والالبانها ؟ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : كان ذلك حلالا لإبراهيم عليه السلام فنحن نحله فقالت اليهود : كل شئ أصبحنا اليوم نحرمة فانه كان محرما على نوح وإبراهيم حتى انتهى الينا فنزل الله تعالى هذه الآية تكذيباً لهم » والطعام بمعنى المطعوم، ويراد به هنا المطعومات مطلقاً أو الماء كولات وهو لكونه مصدراً منعوتاً به معنى يستوى فيه الواحد المذكور وغيره وهو الاصل المطرد فلا ينافية قول الرضى : إنه يقال : رجل عدل ورجلان عدلان لأنه رعاية للجانب المعنى ، وذكر بعضهم أن هذا التأويل يجعل كلا للتأكيدي لأن الاستغراق شأن الجمع المعروف باللام، والحل مصدر أيضاً أريد منه حلالاً، والمراد الاخبار عن أكل الطعام بكونه حلالاً لانفس الطعام لأن الحل كالحرمة بما لا يتعلق بالذوات ولا يقدر نحو الاتفاق وإن صح أن يكون متعلق الحل وربما توهم بقرينة ما قبله لأنه خلاف الغرض المسوق له الكلام \* (وإسرائيل) هو يعقوب بن إسحق بن إبراهيم عليهم السلام ، وعن أبي مجاز أن ملكاً سماه بذلك بعد أن صرعه وضرب على فخذه ﴿ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ﴾ قال مجاهد : حرم لحوم الانعام، وروى عكرمة عن ابن عباس أنه حرم زائدتى الكبدة والكليتين والشحم إلا ما كان على الظهر، وعن عطاء أنه حرم لحوم الابل والبانها وسبب تحريم ذلك كما في الحديث الذى أخرجه الحاكم وغيره بسند صحيح عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام كان به عرق النساء فنذر إن شفى لم يأكل أحب الطعام اليه وكان ذلك أحب اليه ، وفي رواية سعيد بن جبير عنه أنه كان به ذلك الداء فأكل من لحوم الابل فبات بليلاً يزقو فخلف أن لا يأكله أبداً ، وقيل : حرمة على نفسه تعبداً وسأل الله تعالى أن يميز له فحرم سبحانه على ولده ذلك، ونسب هذا إلى الحسن ، وقيل : إنه حرمة وكف نفسه عنه كما يحرم المستظهر فى دينه من الزهاد اللذائذ على نفسه •

وذهب كثير إلى أن التحريم كان بنص ورد عليه ، وقال بعض : كان ذلك عن اجتهاد ويؤيده ظاهر النظم، وبه استدل على جوازه للانبياء عليهم الصلاة والسلام، والاستثناء متصل لان المراد على كل تقدير أنه حرمة على نفسه وعلى أولاده ، وقيل : منقطع ، والتقدير ولكن حرم إسرائيل على نفسه خاصة ولم يحرمه عليهم وصحح الاول ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْزَلَ التَّوْرَةُ ﴾ الظاهر أنه متعلق بقوله تعالى : ( كان حلالاً ) ولا يضر الفصل بالاستثناء إذ هو فصل جائز ، وذلك على مذهب الكسائي . وأبى الحسن فى جواز أن يعمل ما قبل إلا فيما بعدها إذا كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً أو حالاً ، وقيل : متعلق بحرم ، وتعقبه أبو حيان بأنه بعيد إذ هو من الاخبار بالواضح المعلوم ضرورة ولا فائدة فيه ، واعتذر عنه بأن فائدة ذلك بيان أن التحريم مقدم عليها وأن التوراة مشتملة على محرمات أخر حدثت عليهم حرجاً وتضييقاً ، واختار بعضهم أنه متعلق بمحذوف ، والتقدير ( كان حلالاً )

(من قبل أن تنزل التوراة) في جواب سؤال نشأ من سابق المستثنى كأنه قيل: متى كان حلالاً؟ فأجيب به والذي دعاه إلى ذلك عدم ظهور فائدة تقييد التحريم ولزوم قصر الصفة قبل تمامها على تقدير جعله قيداً للحل. ولا يخفى ما فيه، والمعنى على الظاهر أن كل الطعام ماعدا المستثنى كان حلالاً لبني إسرائيل قبل نزول التوراة مشتملة على تحريم ما حرم عليهم لظلمهم، وفي ذلك رد لليهود في دعواهم البراءة فيما نعى عليهم قوله تعالى: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم) وقوله سبحانه: (وعلى الذين هادوا حرمنا) الآيتين، وتبكت لهم في منع النسخ ضرورة أن تحريم ما كان حلالاً لا يكون إلا به ودفع الطعن في دعوى الرسول ﷺ موافقة لآية إبراهيم عليه السلام على ما دل عليه سبب النزول.

وذهب السدي إلى أنه لم يحرم عليهم عند نزول التوراة إلا ما كان يحرمونه قبل نزولها اقتداءً بأبيهم يعقوب عليه السلام، وقال الكلبي: لم يحرم سبحانه عليهم ما حرم في التوراة، وإنما حرمه بعدها بظلمهم وكفرهم. فقد كانت بنو إسرائيل إذا أصابت ذنباً عظيماً حرم الله تعالى عليهم طعاماً طيباً وصب عليهم رجساً، وعن الضحاك أنه لم يحرم الله تعالى عليهم شيئاً من ذلك في التوراة ولا بعدها، وإنما هو شيء حرموه على أنفسهم اتباعاً لآبائهم وإضافة تحريمه إلى الله تعالى مجاز وهذا في غاية البعد ﴿قُلْ فَاتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا﴾ أمر له صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يحاجهم بكتابهم الناطق بصحة ما يقول في أمر التحليل والتحريم وإظهار اسم التوراة لكون الجملة كلاماً مع اليهود منقطعاً عما قبله، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٣﴾ أي في دعواكم شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه أي إن كنتم صادقين فاتوا بالتوراة فاتلوها، روى أنهم لم يحسروا على الإتيان بها فبهتوا وألقوا واحجروا. وفي ذلك دليل ظاهر على صحة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم إذ علم بأن ما في التوراة يدل على كذبهم وهو لم يقرأها ولا غيرها من زبر الأولين ومثله لا يكون إلا عن وحى ﴿فَمَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ أي اخترع ذلك بزعمه أن التحريم كان على الأنبياء وأمرهم قبل نزول التوراة (فمن) عبارة عن أولئك اليهود، ويحتمل أن تكون عامة ويدخلون حينئذ دخولا أولاً، وأصل الافتراء قطع الأديم يقال: فرى الأديم يفره فرياً إذا قطعه، واستعمل في الابتداع والاختلاق، والجملة يحتمل أن تكون مستأنفة وأن تكون منصوبة المحل معطوفة على جملة (فاتوا) فتدخل تحت القول، ومن يجوز أن تكون شرطية وأن تكون موصولة وقد روى لفظها ومعناها ﴿مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أي أمرهم بما ذكر وما يترتب عليه من قيام الحاجة وظهور البينة.

﴿قَاوُلَايَك﴾ أي المفترون المبعدون عن عز القرب ﴿هُمْ الظَّالِمُونَ ٩٤﴾ لأنفسهم بفعل ما أوجب العقاب عليهم، وقيل: هم الظالمون لأنفسهم بذلك ولا شياهم بإضلالهم لهم بسبب إصرارهم على الباطل وعدم تصديقهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما قيد بالبعدية - مع أنه يستحق الوعيد بالكذب على الله تعالى في كل وقت وفي كل حال - للدلالة على كمال القبح، وقيل: لبيان أنه إنما يؤاخذ به بعد إقامة الحاجة عليه ومن كذب فيما ليس بمحجوج فيه فهو بمنزلة الصبي الذي لا يستحق الوعيد بكذبه وفيه تأمل، ثم مناسبة هذه الآية لما قبلها أن الأكل إنفاق مما يجب لكن على نفسه وإلى ذلك أشار على بن عيسى، وقيل: إنه لما تقدم محاجتهم في ملة إبراهيم عليه السلام وكان مما أنكروا على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم أكل لحوم الأبل وادعوا أنه خلاف ملة إبراهيم ناسب أن يذكر رد دعواهم ذلك عقيب تلك الحاجة ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾ أي ظهر وثبت صدقه في أن

(كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه) وقيل: في أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم على دين إبراهيم عليه السلام وأن دينه الاسلام، وقيل: في كل ما أخبر به ويدخل ما ذكر دخولا أولياً وفيه كما قيل: تعريض بكذبهم الصريح ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ وهي دين الاسلام فانكم غير متبعين ملته كما تزعمون، وقيل: اتبعوا مثل ملته حتى تخلصوا عن اليهودية اني اضطررتكم إلى الكذب على الله والتشديد على أنفسكم، وقيل: اتبعوا ملته في استباحة أكل لحوم الابل وشرب ألبانها بما كان حلاله ﴿حَنِيفًا﴾ أي مائلاً عن سائر الأديان الباطلة إلى دين الحق، أو مستقيماً على ما شرعه الله تعالى من الدين الحق في حجه ونسكه وما كله وغير ذلك ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٩٥﴾ أي في أمر من أمور دينهم أصلاً وفيه تعريض بشرك أولئك المخاطبين، والجملة تذييل لما قبلها ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾

أخرج ابن المنذر وغيره عن ابن جريج قال: بلغنا أن اليهود قالت: بيت المقدس أعظم من الكعبة لآله مهاجر الأنبياء ولآله في الأرض المقدسة، فقال المسلمون: بل الكعبة أعظم فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فنزلت إلى مقام إبراهيم \*

وروى مثل ذلك عن مجاهد، ووجه ربطها بما قبلها أن الله تعالى أمر الكفرة باتباع ملة إبراهيم ومن ملته تعظيم بيت الله تعالى الحرام فناسب ذكر البيت وفضله وحرمة ذلك، وقيل: وجه المناسبة أن هذه شبهة ثانية ادعوها فأكذبهم الله تعالى فيها كما أكذبهم في سابقتها، والمعنى إن أول بيت وضع لعبادة الناس ربهم أي هيئ وجعل متعبداً، والواضع هو الله تعالى كما يدل عليه قراءة من قرأ (وضع) بالبناء للفاعل لأن الظاهر حينئذ أن يكون الضمير راجعاً إلى الله تعالى وإن لم يتقدم ذكره سبحانه صريحاً في الآية بناءً على أنها مستأنفة واحتمال عوده إلى إبراهيم عليه السلام لاشتهاره ببناء البيت خلاف الظاهر، وجملة (وضع) في موضع جر على أنها صفة (بيت) و(للناس) متعلق به واللام فيه للعلة، وقوله تعالى: ﴿لَلَّذِي بَيْنَكُمْ﴾ خبر إن واللام مزحلقة وأخير بالمعرفة عن النكرة لتخصيصها، وهذا في باب إن، و- بكه - لغة في مكة عند الأكثرين والباء والميم تعقب إحداهما الأخرى كثيراً، ومنه نبط ونيط ولازم ولازب وراتب ورايم، وقيل: هما متغايران فبكه موضع المسجد ومكة البلاد بأسرها وأصلها من البك بمعنى الزحم يقال بكه يبكه بكا إذا زحمه، وتباك الناس إذا ازدحموا وكأنها إنما سميت بذلك لازدحام الحجيج فيها، وقيل: بمعنى الدق وسميت بذلك لدق أعناق الجبابرة إذا أرادوها بسوء وإذلالهم فيها ولذا تراهم في الطواف كآحاد الناس ولو أمكنهم الله تعالى من تخلية المطاف لفعّلوا؛ وقيل: إنما مأخوذة من بكأت الناقة أو الشاة إذا قل لبنها وكأها إنما سميت بذلك لقلة ماؤها وخصبها، قيل: ومن هنا سميت البلد مكة أيضاً أخذاً لها من أمتك الفصيل ما في الضرع إذا امتصه ولم يبق فيه من اللبن شيئاً، وقيل: هي من مكة الله تعالى إذا استقصاه بالهلاك، ثم المراد بالاولية الاولية بحسب الزمان، وقيل: بحسب الشرف، ويؤيد الاول ما أخرجه الشيخان عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أول بيت وضع للناس فقال: المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل: كم بينهما؟ فقال: أربعون سنة، واستشكل ذلك بأن باني المسجد الحرام إبراهيم عليه السلام وباني الاقصى داود ثم ابنه سليمان عليهما السلام، ورفع قبته ثمانية عشر ميلاً (١) وبين بناء إبراهيم وبنائهما مدة تزيد على الأربعين عاماً،

وأجيب بأن الوضع غير البناء والسؤال عن مدة ما بين وضعيهما لا عن مدة ما بين بنائيهما فيحتمل أن واضع الاقصى بعض الانبياء قبل داود وابنه عليهما السلام ثم بنيه بعد ذلك ، ولا بد من هذا التأويل - قاله الطحاوي - وأجاب بعضهم على تقدير أن يراد من الوضع البناء بأن باني المسجد الحرام والمسجد الاقصى هو إبراهيم عليه السلام وأنه بنى الاقصى بعد أربعين سنة من بنائه المسجد الحرام وادعى فهم ذلك من الحديث فتدبر •

وورد في بعض الآثار أن أول من بنى البيت الملائكة وقد بنوه قبل آدم عليه السلام بالقي عام ، وعن مجاهد . وقتادة . والسدي ما يؤيد ذلك ، وحكى أن بناء الملائكة له كان من ياقوته حمراء ثم بناء آدم ثم شيث ثم إبراهيم ثم العمالقة ثم جرهم ثم قصي ثم قريش ثم عبد الله بن الزبير ثم الحجاج واستمر بناء الحجاج إلى الآن إلا في الميزاب والباب والعتبة ووقع الترميم في الجدار والسقف غير مرة وجدد فيه الرخام ، وقيل : إنه نزل مع آدم من الجنة ثم رفع بعد موته إلى السماء ، وقيل : بنى قبله ورفع في الطوفان إلى السماء السابعة ، وقيل : الرابعة ، وذهب أكثر أهل الاخبار أن الأرض دحيت من تحتها ، وقد أسلفنا لك ما ينفعك هنا فتذكر ﴿مَبَارَكًا﴾ أي كثير الخير لما أنه يضاعف فيه ثواب العبادة قاله ابن عباس ، وقيل : لأنه يغفر فيه الذنوب لمن حجه وطاف به واعتكف عنده •

وقال القفال : يحوز أن تكون بر كته ماذكر في قوله تعالى : (يجي اليه ثمرات كل شئ) ، وقيل : بر كته دوام العبادة فيه ولزومها ، وقد جات البركة بمعنيين : النمو وهو الشائع ، والثبوت ومنه البركة لثبوت الماء فيها والبرك الصدر لثبوت الحفظ فيه وتبارك الله سبحانه بمعنى ثبت ولم يزل ، ووجه الكرماني كونه مباركا بأن الكعبة كالنقطة وصفوف المتوجهين إليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمرکز ولا شك أن فهم أشخاصا وراحمهم علوية وقلوبهم قدسية وأسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ومن كان في المسجد الحرام يتصل أنوار تلك الأرواح الصافية المقدسة بنور روحه فتزداد الأنوار الإلهية في قلبه وهذا غاية البركة ثم إن الأرض كريمة وكل آن يفرض فهو صبح لقوم ظهر لثان عصر لثالث وهم جراً ، فليست الكعبة منفكة قط عن توجه قوم إليها لاداء الفرائض فهو دائماً كذلك والمنصوب حال من الضمير المستتر في الظرف الواقع صله

وجوز أبو البقاء جعله حالاً من الضمير في (وضع) ﴿وَهَدَىٰ لِلْعَالَمِينَ ٩٦﴾ أي هاد لهم إلى الجنة التي أرادها سبحانه أو هاد إليه جل شأنه بما فيه من الآيات العجيبة كما قال تعالى : ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ كما هلاك من قصده من الجبارة بسوء كآصحاب الفيل وغيرهم وعدم تعرض ضواري السباع للصمود فيه وعدم نفرة الطير من الناس هناك ، وإن أي ركن من البيت وقع الغيث في مقابلته كان الخصب فيما يليه من البلاد فاذا وقع في مقابلة الركن اليماني كان الخصب باليمن ، وإذا كان في مقابلة الركن الشامي كان الخصب بالشام ؛ وإذا عم البيت كان في جميع البلدان وكفة الجرات على كثرة الرماة إلى غير ذلك وعدوا منه انحراف الطير عن موازاته على مدى الاعصار ، وفيه كلام للمحدثين لأن منها ما يعلوه ، وقيل : لا يعلوه إلا ما به علة للاستشفاء ، واعترض بأن العقاب علته لاخذ الحية ، وقيل : إن الطير المهدر دمها تعلوه والحمام مع كثرتهم لا يعلوه ، وبه جمع بعضهم بين الكلامين - ومع هذا في القلب منه شئ - فقد نقل بعض الناس أنه شاهد أن الطير مطلقاً تعلوه في بعض الاحاين

والضمير المجرور عائد على البيت ، والظرفية مجازية وإلا لما صح عد هذه الآيات ، والجملة إما مستأنفة جئ بها بياناً وتفسيراً للهدى ، وإما حال أخرى ولا بأس في ترك الواو في الجملة الاسمية الحالية على ما أشار إليه عبد القاهر وغيره ، وجوز أن تكون حالا من الضمير في العالمين والعامل فيه هدى ، أو من الضمير في ( مباركاً ) وهو العامل فيها ، أو يكون صفة لهدى كما أن العالمين كذلك ، وقوله تعالى : ﴿ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ مبتدأ محذوف الخبر أو خبر محذوف المبتدأ أي منها أو أحدها مقام إبراهيم ، واختار الحلبي الأخير ، وقيل : بدل البعض من الكل واليه ذهب أبو مسلم ، وجوز بعضهم أن يكون عطف بيان وصح بيان الجمع بالمفرد بناءً على اشتغال المقام على آيات متعددة لأن أثر القدمين في الصخرة الصماء آية وغوصهما فيها إلى السكعين آية وإلا لانه بعض هذا النوع دون بعض آية وإبقاؤه على عمر الزمان آية وحفظه من الاعداء آية أو على أن هذه الآية الواحدة لظهور شأنها وقوة دلالتها على قدرة الله تعالى ونبوة إبراهيم عليه السلام منزلة منزلة آيات كثيرة ، وأيد ذلك بما أخرجه ابن الأنباري عن مجاهد أنه كان يقرأ - فيه آية بينة - بالتوحيد ، وفيه أن هذا وإن ساغ معنى إلا أنه يرد عليه أن ( آيات ) نكرة ، و ( مقام إبراهيم ) معرفة ، وقد صرح أبو حيان أنه لا يجوز التخالف في عطف البيان باجماع البصريين والكوفيين ، ثم إن سبب هذا الأثر في هذا المقام ماورد في الأثر عن سعيد بن جبير أنه لما ارتفع بنیان الكعبة قام على هذا الحجر ليتمكن من رفع الحجارة فقاصت فيه قدماء وقد تقدم غير ذلك في ذلك أيضاً ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ الضمير المنصوب عائد إلى مقام إبراهيم بمعنى الحرم كله على ما قاله ابن عباس لا موضع القدمين فقط ، ويمكن أن يكون هناك استخدام ، وقال الجصاص : أورد الآيات المذكورات في الحرم ، ثم قال : ( ومن دخله ) الخ فيجب أن يكون المراد جميع الحرم ، والجملة إما ابتدائية وليست بشرطية وإما شرطية عطف كما قال غير واحد من حيث المعنى على ( مقام ) لانه في المعنى آمنٌ مَنْ دخله أي ومنها أو ثانيها آمنٌ مَنْ دخله أو - فيه آيات مقام إبراهيم - وآمنٌ مَنْ دخله وعلى هذا لا حاجة إلى ما تكلف في توجيه الجمعية لأن الآيتين نوع من الجملة كالثلاثة والأربعة ، ويجوز أن يذكر هاتان الآيتان ويטوى ذكر غيرهما دلالة على تكرار الآيات ، ومثل هذا الطي واقع في الأحاديث النبوية والأشعار العربية ، فالاول كرواية « حبيب إلى من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة » على ما هو الشائع وإن صححوا عدم ذكر ثلاث ، وأما الثاني فنه قول جرير :

كانت خيفة ( أثلاثاً ) فثلثهم من العبيد ( وثلث من موالها )

و ( من ) إما للعقلاء أو لهم ولغيرهم على سبيل التغليب لانه يأمن فيه الوحش والطير بل والنبات فيحتند يراد بالأمن ما يصح نسبته إلى الجميع بضرب من التأويل ، وعلى التقدير الاول يحتمل أن يراد بالأمن الأمن في الدنيا من نحو القتل والقطع وسائر العقوبات ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن في الآية أنه قال : بأن الرجل في الجاهلية يقتل الرجل ثم يدخل الحرم فيلقاه ابن المقتول أو أبوه فلا يحركه .

وأخرج ابن المنذر عن عمر بن الخطاب أنه قال : لو وجدت فيه قاتل الخطاب مامسته حتى يخرج منه .

وأخرج ابن جرير عن ابنه أنه قال : لو وجدت قاتل عمر في الحرم ما هجته ، وعن ابن عباس لو وجدت قاتل أبي في الحرم لم أتعرض له ، ومذهبه في ذلك أن من قتل أو سرق في الحل ثم دخل الحرم فانه لا يجالس ولا يكلم

ولا يؤذى ولكنه يناشد حتى يخرج فيؤخذ فيقام عليه ما جاز فان قتل أو سرق في الحرم أقيم عليه في الحرم والروايات عنه في ذلك كثيرة وقد تقدم تفصيل الأقوال في المسألة ، وأما أن يراد به كما ذهب إليه الصادق رضي الله تعالى عنه الأمن في الآخرة من العذاب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وغيره عن يحيى بن جعدة أن من دخله كان آمناً من النار ، وأخرج البيهقي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : من دخل البيت دخل في حسنة ، وخرج من سيئة مغفوراً له ، وروى من غير طريق عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : من مات في أحد الحرمين بعث من الأمنين يوم القيامة ، وفي رواية عن ابن عمر قال : من قبر بمكة مسلماً بعث آمناً يوم القيامة ، ويجوز إرادة العموم بأن يفسر بالأمن في الدنيا والآخرة ولعله الظاهر من إطلاق اللفظ .

﴿ وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ ﴾ جملة ابتدائية المبتدأ فيها حج والخبر (لله) و(على الناس) متعلق بما تعلق به الخبر أو محذوف وقع حالاً من المستتر في الجار والمجرور والعامل فيه الاستقرار .

وجوز أن يكون (على الناس) خبراً ، و(لله) متعلق بما تعلق به ، ولا يجوز أن يكون حالاً من المستكن في الناس لان العامل في الحال حينئذ يكون معنى ، والحال لا يتقدم على العامل المعنوي عند الجمهور ، وجوزه ابن مالك إذا كان الحال ظرفاً أو حرف جر وعامله كذلك بخلاف الظرف وحرف الجر فانها لا يتقدمان على عاملهما المعنوي ، وجوز أن يرتفع الحج بالجار الاول أو الثاني وهو في اللغة مطلق القصد أو كثرته إلى من يعظم ، والمراد به هنا قصد مخصوص غلب فيه حتى صار حقيقة شرعية ، وأل في البيت للعهد ، وقرأ حمزة . والكسائي .

وغاصم في رواية حفص (حج) بالكسر كعلم وهو لغة نجد ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ بدل من الناس بدل البعض من الكل والضمير في البدل مقدر أى منهم ، وقيل : بدل الكل من الكل ، والمراد من الناس خاص ولا يحتاج إلى ضمير ، وقيل : خبر محذوف أى هم من استطاع أو الواجب عليه من استطاع .

وجوز أن يكون منصوباً باضمار فعل أعنى أعنى ، وأن يكون فاعل المصدر وهو مضاف إلى مفعوله أى - والله على الناس أن يحج من استطاع منهم البيت - وفي مناقشة مشهورة ، و(من) على هذه الواجهة موصولة .

وجوز أن تكون شرطية والجزاء محذوف يدل عليه ما تقدم ، أو هو نفسه على الخلاف المقرر بين البصريين والكوفيين ولا بد من ضمير يعود من جملة الشرط (على الناس) والتقدير من استطاع منهم إليه سبيلاً فله عليه أن يحج ، ويترجح هذا بمقابلته بالشرط بعده ، والضمير المجرور للبيت أو للحج لأنه المحدث عنه ، وهو متعلق بالسبيل لما فيه من معنى الافضاء وقدم عليه للاهتمام بشأنه ، والاستطاعة في الأصل استدعاء طواعية الفعل وتأتيه ، والمراد بالاستدعاء الإرادة وهي تقتضى القدرة فأطلقت على القدرة مطلقاً أو بسهولة فهي أخص منها وهو المراد هنا ، وسيأتى تحقيقه قريباً إن شاء الله تعالى ، والقدرة إما بالبدن أو بالمال أو بهما ، وإلى الاول ذهب الامام مالك فيجب الحج عنده على من قدر على المشي والكسب في الطريق ، وإلى الثاني ذهب الامام الشافعي ولذا أوجب الاستنابة على الزمن إذا وجد أجرة من ينوب عنه ، وإلى الثالث ذهب امامنا الاعظم رضي الله تعالى عنه ، ويؤيده ما أخرجه البيهقي . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : السبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراحلة من غير أن يحجف به .

واستدل الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه بما أخرجه الدار قطني عن جابر بن عبد الله قال : « لما نزلت

هذه الآية ( وقله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) قام رجل فقال : يا رسول الله السبيل ؟ قال : الزاد والراحلة » وروى هذا من طرق شتى وهو ظاهر فيما ذهب إليه الشافعي حيث قصر الاستطاعة على المالية دون البدنية ، وهو مخالف لما ذهب إليه الامام مالك مخالفة ظاهرة ، وأما إمامنا فيؤول ما وقع فيه بأنه يبان لبعض شروط الاستطاعة بدليل أنه لو فقد أمن الطريق مثلاً لم يجب الحج عليه ، والظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتعرض لصحة البدن لظهور الأمر كيف لا والمفسر في الحقيقة هو السبيل الموصل لنفس المستطيع إلى البيت وهذا لا يتصور بدون الصحة ، وما يؤيد أن مافي الحديث يبان لبعض الشروط أنه ورد في بعض الروايات الاختصار على واحد مما فيه ، فقد أخرج الدارقطني أيضاً عن علي كرم الله تعالى وجهه أن النبي ﷺ سئل عن السبيل فقال : أن تجد ظهر بعير ولم يذكر الزاد

هذا واستدل بالآية على أن الاستطاعة قبل الفعل وفساد القول بأنها معه ، ووجه الاستدلال ظاهر ، وأجيب بآن الاستطاعة التي ندعى أنها مع الفعل هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل وتطلق الاستطاعة على معنى آخر هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح أي كون المكلف بحيث سلبت أسبابه وآلاته وجوارحه ولا نزاع لنا في أن هذه الاستطاعة قبل الفعل وهي مناط صحة التكليف وما في الآية بهذا المعنى كذا قالوا وتحقق الكلام في هذا المقام على ما قالوا : إن المشهور عن الأشعري أن القدرة مع الفعل بمعنى أنها توجد حال حدوثه وتعلق به في هذه الحال ولا توجد قبله فضلاً عن تعلقها به ، ورافقه على ذلك كثير من المعتزلة كالنجار . ومحمد بن عيسى . وابن الراوندي . وأبي عيسى الوراق وغيرهم ، وقال أكثر المعتزلة : القدرة قبل الفعل وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها به قبل حدوثه ، ثم اختلفوا في بقاء القدرة فهم من قال : ببقائها حال وجود الفعل وإن لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه ومنهم من نفاه ، ودليلهم على ذلك وجوه •

الاول أن تعلق القدرة بالفعل معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال لأنه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال : أوجده فوجد ، وأجيب بأن هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليبه يقال : إيجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الإيجاد مستنداً إلى الموجد ومتفرعاً على إيجاده ، والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجوبه آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما •

الثاني إن جاز تعلق القدرة حال الحدوث يلزم القدرة على الباقي حال بقاءه والتالي باطل ، يبان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة به ليس إلا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً ، وأجيب بأننا نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به أو نفرق بما يبطل به الملازمة من احتياج الموجود عن عدمه إلى المقضي دون الباقي فلو لم تعلق القدرة بالاول لبقى على عدمه وقد فرض وجوده هذا خلف ، ولولم تعلق بالثاني لبقى على الوجود وهو المطابق للواقع ، أو تنقض الدليل أولاً بتأثير العلم أو العالمية بالاتفاق فان ذلك مشروط حال حدوث الفعل دون بقاءه ، وثانياً بتأثير الفعل في كون الفاعل فاعلاً فان الفعل مؤثر في ذلك حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقياً لا يؤثر حال البقاء ، وثالثاً بمقارنة الإرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء فكذا الحال في القدرة •

الثالث أن كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية وتعلقها في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوراتها قبل الحدوث ولو كان ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القدرة القديمة وليس فليس، وأجيب بأن القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم إن القدرة متعلقة في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه موجب لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها \*

﴿الرابع﴾ أنه يلزم على ذلك التقدير أن لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفاً بالإيمان لأنه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول: يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد إذ مع الفعل لأعصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان، وأيضاً أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فإذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الأمة، وأيضاً لو جاز تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض، وأجيب بأنه يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور، ولنا أن نفرق بأن ترك الإيمان إنما هو بقدرته بخلاف عدم الجواهر والاعراض فإنه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلقها، وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون الشيء أو ضده متعلقاً للقدرة، وهذا حاصل في الإيمان لأن تركه لتلبسه بضده مقدور له حال كفره بخلاف إحداث الجواهر والاعراض فإنه غير مقدور له أصلاً لأفعلا ولا تركاً فلا يجوز التكليف به، وأما ما ذكر من قضية الأعذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتقيح العقليين وقد أقيمت الأدلة على بطلانها في محله كذا في المواقف وشرحه \*

ودليل ما شاع عن الأشعري قيل: هو أن القدرة عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية فيجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا قدرة لما برهن عليه من امتناع بقاء الاعراض، واعتراض عليه بما في أدلة امتناع بقاء الاعراض من النظر القوى وأنه قد يقال على تقدير تسليم الامتناع المذكور لانتزاع في إمكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ وأجيب بأننا إنما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترقتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنته، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال تقع حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان \*

وفيه أن هذا قول بأن نفي وجود المثل السابق ليس داخلاً في دعوى الأشعري وهو خلاف ما علم مما تقدم في تقرير مذهبه، وذكر في المواقف دليلاً آخر للأشعري على ما ادعاه ونظر فيه أيضاً - هذا كلامهم - والحق عندى في هذه المسألة أن شرط التكليف هو القوة التي تصير مؤثرة بإذن الله تعالى عند انضمام الإرادة التابعة لإرادة الله تعالى لقوله سبحانه: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وإيضاحه أنه تعالى كما أنه غنى بالذات عن العالمين كذلك حكيم جواد وكما أن غناه الذاتي أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كذلك مقتضى جوده ورحمته مراعاة ما اقتضته حكمته سبحانه كما أشار إليه العصفري في عيون الجواهر، وأطال الكلام فيه أبو عبد الله الدمشقي في شفاء العليل،

ومن المعلوم أن الحكمة لا تقتضي أن يؤمر بالفعل من لا يقدر على الامتثال وينهى عنه من لا يقدر على الاجتناب فلا بد بمقتضى الحكمة التي رعاها سبحانه فيما خلق وأمر فضلاً ورحمة أن يكون التكليف بحسب الوسع وإذا كان كذلك كان شرط التكليف هو القوة التي تصير مؤثرة إذا انضم إليها الإرادة وهذه قبل الفعل والقدرة التي هي مع الفعل هي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي من جملتها انضمام الإرادة إليها، وبهذا جمع الإمام الرازي - كما في المواقف - بين مذهب الأشعرى القائل بأن القدرة مع الفعل، والمعتزلة القائلين بأنه قبله، وقال: لعل الأشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنه لا تتعاقب بالضدين، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة وهو جمع صحيح، وقول السيد قدس سره - في توجيه البحث الذي ذكره صاحب المواقف في بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير - مدفوع بما تبين في الإبانة التي هي آخر مصنفاته.

والمعتمد من كتبه كما صرح به ابن عساكر والمجد بن تيمية وغيرهما أن الشيخ قائل بالتأثير للقدرة المستجمعة للشرائط لكن لا استقلالاً كما يقوله المعتزلة بل باذن الله تعالى وهو معنى الكسب عنده، وأما قوله في شرح المواقف إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارنة لمما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرته وإرادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعرى، ففيه بحث من وجوه:

(أما أولاً) فلا نفي هذا ليس مذهب الشيخ المذكور في آخر تصانيفه التي استقر عليها الاعتماد وذكر في غيره إن سلم لا يعول عليه لكونه مرجوحاً مرجوعاً عنه (وأما ثانياً) فلا نفي للتكليف في صرائح الكتاب والسنة إنما تعلق الأمر أو نهياً بالأفعال الاختيارية أنفسها لا بمقارنته القدرة والإرادة لها فكسوب العبد نفس الفعل الاختياري، والمراد بكسبه إياه تحصيله إياه بتأثير قدرته باذن الله تعالى لاستقلاله، فالقول بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مقارنة الفعل لقدرته وإرادته من غير تأثير لا يوافق ما اقتضاه صرائح الكتاب والسنة ونصوص الإبانة، وبزيده وضوحاً حديث أبي هريرة «أنه لما نزل (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) اشتد ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم جثوا على الركب فقالوا: يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطبق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة وقد أنزل عليك هذه الآية ولا نطيعها» الحديث فانه صريح بأن الذي ظفوا به ما يطبقونه من نفس الأعمال وهو نفس الصلاة وأحوالها لا مقارنتها لقدرتهم وإرادتهم وأقرهم صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك (وأما ثالثاً) فلا نفي مقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته لو كانت هي الكسب لكانت هي المكلف بها ولو كانت كذلك لكان التكليف بما لا يطاق واقعاً لأن المقارنة أمر يترتب على فعل الله تعالى أي على إيجاد الله تعالى الفعل الاختياري مقارنة لها وما يترتب على فعل الله تعالى ليس مقدوراً للعبد أصلاً لأن معنى كون الشيء مقدوراً له أن يكون عملاً الإيقاع بقدرته عند تعلق مشيئته به الموافقة لمشئته الله تعالى كما هو واضح من حديث «من كظم غيظه وهو قادر على أن ينفذه» وما يترتب على فعل الله تعالى لا يكون مقدوراً للعبد بهذا المعنى إذ لو كان مقدوراً له ابتداء

لزم أن لا يكون مترتباً على فعل الله تعالى أو بواسطة لزم أن يكون فعل الله تعالى المترتب عليه هذا مقدوراً للعبد واللازم باطل بشقيه بعد القول بنفي التأثير أصلاً فكذا المازوم (وأما رابعاً) فلأن المقارنة لكونها مترتبة على فعل الله تعالى لا تختلف بالنسبة إلى العبد صعوبة وسهولة فلو كانت هي المكلف بها لاستوى بالنسبة إلى العبد التكليف بأشق الاعمال والتكليف بأسهلها مع أن نص الكتاب التكليف بحسب الوسع ونص السنة أن المملوك لا يكلف إلا ما يطيق شاهدان على التفاوت كما أن البديهة تشهد بذلك، واعترض هذا من وجوه \*

الأول أن القول بأن من المعلوم أن الحكمة لا تقتضي أن يؤمر بالفعل من لا يقدر على الامتثال يقتضي أن أفعال الله تعالى وأحكامه لا بد فيها من حكمة ومصلحة وهو مسلم لكن لانسلم أنه لا بد أن تظهر هذه المصلحة لنا إذ الحكيم لا يلزمه اطلاع من دونه على وجه الحقيقة - كما قاله القفال في محاسن الشريعة - وحيث أن المانع من أن يقال هناك مصلحة لم نطلع عليها، ويحاج بأننا لم ندع سوى أن الله تعالى قد راعى الحكمة فيما أمر وخاف تفضلاً ورحمة لا وجوباً وهذا ثابت بقوله تعالى: (صنع الله الذي أتقن كل شيء) وقوله سبحانه: (أحسن كل شيء خلقه) وبالإجماع المعصوم عن الخطأ بفضل الله تعالى وإن مقتضى الحكمة أن لا يطلب حصول شيء إلا ممن يتمكن منه ويقدر عليه كما تشهد له النصوص ولم ندع وجوب ظهور وجه الحكمة في جميع أفعاله وأحكامه ولا ما يستلزم ذلك وبيان وجه الحكمة لحكم واحد لا يستلزم دعوى الكلية ويؤمل هذا إلى أن الله تعالى أطلعنا على الحكمة في هذا مع عدم وجوب الاطلاع عليه \*

والثاني أن القول بأن التكليف في صرائح الكتاب والسنة إنما تعلق الخفيه أنه ليس المراد مطلق المقارنة بل المقارنة على جهة التعلق فالكسب عبارة عن تعلق القدرة بالحادثة بالمقدور من غير تأثير كما في عبارة غير واحد، فالأوامر والنواهي متعلقة بالأفعال التي هي اختيارية في الظاهر باعتبار هذا التعلق الذي لا تأثير معه وإدعاء أنها صرائح في التعلق مع التأثير ممنوع بل هي محتملة ولو سلم أنها ظاهرة في التأثير، فالظاهر قد يعدل عنه لدليل خلافه، والقول بأننا لا نفهم من تعلق القدرة إلا تأثيرها وإلا فليست بقدرة، فكيف يثبت للقدرة تعلق بلا تأثير سؤال مشهور (وجوابه) ما في شرح المواقف وغيره من أن التأثير من تواع القدرة، وقد ينفك عنها ويحاج بأن تفسير الكسب - بالتعلق الذي لا تأثير معه مردأ به التحصيل بحسب ظاهر الأمر فقط - مصادم للنصوص الناطقة بأن العبد متمكن من إيجاد أفعاله الاختيارية بإذن الله تعالى، ولا دليل على خلافه يوجب العدول، والله خالق كل شيء لا ينافي التأثير بالأذن على أن تعلق القدرة تابع الإرادة وتعلقها على القول بنفي التأثير بالكلية غير صحيح كما يشير إليه كلام الجلال الدواني في بيان مبادئ الأفعال الاختيارية، ويوضحه كلام حجة الاسلام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء، وأما ما في شرح المواقف وغيره من أن التأثير قد ينفك عن القدرة فنحن نقول به إذ ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن وإنما الانكار على نفي التأثير بالكلية عن القدرة الحادثة والاستدلال بما ذكره حجة الاسلام في الاقتصاد من أن القدرة الازلية متعلقة في الأزل بالحادث ولا حادث فصح التعلق ولا تأثير، ويجوز أن تكون القدرة الحادثة كذلك محجوب عنه بأن القدرة لا تؤثر إلا على وفق الإرادة والإرادة تعلقةت أولاً بإيجاد الأشياء بالقدرة في أوقاتها الثلاثة بها في الحكمة فعدم تأثيرها قبل الوقت لكونها مؤثرة على وفق الإرادة لا مطلقاً فلا يجب تأثيرها قبل الوقت ويجب تأثيرها فيه والقدرة الحادثة على القول بنفي تأثيرها بالكلية لا يصدق عليها أنها تؤثر وفق الإرادة فلا يصح قياسها على القديمة،

والحاصل أن كل تعلق للقدية على وفق الإرادة لا ينفك عنه التأثير في وقته بخلاف الحادثة فإنه لا تأثير لها أصلاً على القول بنفي التأثير عنها كلياً فلا تعلق لها بالتأثير على وفق الإرادة \*  
والثالث أن القول في الاعتراض الثالث أنه لو كانت كذلك لكان التكليف بما لا يطاق واقعاً الخ يقال عليه : نلتزم وقوعه عند الاشعري ولا محذور فيه ، ويجاب بأنه قد حقق في موضعه أن الامام الاشعري لم ينص على ذلك ولا يصح أخذه من كلامه فالإتزام وقوعه عنده الإتزام ما لم يقل به لا صريحاً ولا التزاماً ، والقول بأنه لا محذور فيه إنما يصح بالنظر إلى الغنى الذاتي وأما بالنظر إلى أنه تعالى جواد حكيم فالإتزامه مصادمة للنص وأي محذور أشنع من هذا \*

والرابع أن القول هناك أيضاً أن المقارنة لو كانت هي الكسب لكانت هي المكلف بها غير لازم فإن الكسب يطلق على المعنى المصدرى ويطلق على المفعول أي المكسوب وهو نفس الامر لا الكسب بمعنى المقارنة أو تعلق القدرة الحادثة بالفعل فعنى كسب تعلقت قدرته بالفعل ، وإن شئت قلت : قارنت قدرته الفعل فكان الفعل مكسوباً وهو المكلف به ، ويجاب بأن الكسب الحقيقي الوارد في الكتاب والسنة معناه تحصيل العبد ما تعلقت به إرادته التابعة لإرادة الله تعالى بقدرته المؤثرة بإذنه وإن مكسوبه ما حصله بقدرته المذكورة فعنى كون الفعل المكسوب مكلفاً به هو أن العبد المكلف مطلوب منه تحصيله بالكسب بالمعنى المصدرى لأن المكسوب هو الحاصل بالمصدر فإذا كان المكسوب مكلفاً به كان الكسب بالمعنى المصدرى مكلفاً به قطعاً لا متناع حصول المكسوب من غير قيام المعنى المصدرى بالمكلف ضرورة انتفاء الحاصل بالمصدر عند انتفاء قيام المصدر بالمكلف فظهرت الملازمة في الشرطية (والخامس) أن القول في الاعتراض أن المقارنة لكونها أمراً مترتباً على فعل الله تعالى لا تختلف الخ ، فيه أمران : الأول أنا لا نسلم التلازم بين كون المقارنة هي المكلف بها وبين عدم الاختلاف وأي مانع من أن تكون مختلفة باعتبار أحوال الشخص عندها فتارة يخلق الله تعالى فيه صبراً وعزماً وتارة جزعاً وفوراً إلى غير ذلك مما يرجع إلى سلامة البنية ومقابله أو غيرهما من الاعراض والأحوال التي يخلقها الله تعالى ويصرف عبده فيها كيف شاء بما يوجب ألماً أولئذ الثاني أن ما ذكرتموه مشترك الإلزام إذ يقال إذا كانت قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى فبأي وجه وقع الاختلاف حتى كان هذا سهلاً وهذا صعباً وكلاهما مقدور وهما متساويان في الامكان ، ويجاب أما عن الأول بأن التلازم بين كونها مترتبة على فعل الله تعالى وبين عدم اختلافها متحقق لأنها إذا كانت الكسب بالمعنى المصدرى كانت تحصيلاً للكسب والتحصيل لكونه قائماً بالمكلف تنفاوت درجاته صعوبة وسهولة قطعاً ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب» والمقارنة لكونها أمراً مترتباً على فعل الله تعالى ليست قائمة بالعبد فلا تنفاوت بالنسبة إليه أصلاً ، والإيراد بتجويز اختلافها بكون بعضها بخائق الله تعالى عنده صبراً في العبد الخ خارج عن المقصود لأن العبارة صريحة في أن المقصود عدم اختلافها بالنسبة إلى العبد صعوبة وسهولة لا مطلق الاختلاف ، وأما عن الثاني فبأنه قد دلت النصوص على تفاوت درجات القوة والبطش كقوله تعالى : (كانوا أكثر منهم وأشد قوة) وقوله سبحانه : (كانوا هم أشد قوة وآثراً) وقوله عز شأنه : (فأهلكنا أشد منهم بطشاً) وباختلاف درجات ذلك في الأقوياء التابع لاستعداداتهم الذاتية الغير المجموعة وقع الاختلاف في الاعمال صعوبة وسهولة ، وهذا ما ظفرنا به من تحقيق الحق من كتب ساداتنا قدس الله تعالى أسرارهم وجعل أعلى الفردوس قرارهم ،

وإنما استطردت هذا المبحث هنا مع تقدم إشارات جزئية إلى بعض منه لأنه أمر مهم جداً لا ينبغي الغفلة عنه فاحفظه فإنه من بنات الحقائق لا من حوائث الاسواق ، والله تعالى الموفق لأرب غيره .

﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ٩٧ ﴾ يحتمل أن يراد بن كفر من لم يحج وعبر عن ترك الحج بالكفر تغليظاً وتشديداً على تاركه كما وقع مثل ذلك فيما أخرجه سعيد بن منصور . وأحمد وغيرهما عن أبي أمامة من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من مات ولم يحج حجة الاسلام لم يمنعه مرض حابس أو سلطان جائر أو حاجة ظاهرة فليمت على أى حالة شاء يهودياً أو نصرانياً » ومثله ما روى بسند صحيح عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الامصار فينظروا كل من كان له جدة فلم يحج فيضربوا عليهم الجزية ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين ، ويحتمل إبقاء الكفر على ظاهره بناءً على ما أخرج ابن جرير . وعبد بن حميد وغيرهما عن عكرمة « أنه لما نزلت (ومن يدع غير الاسلام ديناً) الآية قال اليهود : فتنح مسلون فقال لهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : إن الله تعالى فرض على المسلمين حج البيت فقالوا لم يكتب علينا وأبوا أن يحجوا فنزل (ومن كفر) الآية .

ومن طريق الضحاك أنه لما نزلت آية الحج جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أهل الملل مشركي العرب والنصارى واليهود والمجوس والصابئين فقال : إن الله تعالى قد فرض عليكم الحج فحجوا البيت فلم يقبله إلا المسلمون وكفرت به خمس ملل قالوا : لا تؤمن به ولا نصلي اليه ولا نستقبله فأنزل الله سبحانه (ومن كفر) الخ وإلى إبقائه على ظاهره ذهب ابن عباس ، فقد أخرج البيهقي عنه أنه قال في الآية : (ومن كفر) بالحج فلم ير حجه برأ ولا تركه مأثماً ، وروى ابن جرير أن الآية لما نزلت قام رجل من هذيل فقال : يا رسول الله من تركه كفر ؟ قال : من تركه لا يخاف عقوبته ومن حج لا يرجو ثوابه فهو ذاك ، وعلى كلا الاحتمالين لا تصلح الآية دليلاً لمن زعم أن مرتكب الكبيرة كافر ، (ومن) تحتل أن تكون شرطية وهو الظاهر وأن تكون موصولة ، وعلى الاحتمالين استغنى فيما بعد الفاء عن الرابط بإقامة الظاهر مقام المضر إذ الأصل فان الله غنى عنهم . ويجوز أن يبقى الجمع على عمومه ويكتفى عن الضمير الرابط بدخول المذكورين فيه دخولا أولياً والاستغناء في هذا المقام كناية عن السخط على ما قيل ، ولهذا صرح جعله جزءاً وإن أبيت يهودي له ، وفي الآية - كما قالوا - فنون من الاعتبار المعربة عن كمال الاعتناء بأمر الحج والتشديد على تاركه ما لا مزيد عليه ، وعدوا من ذلك إثار صيغة الخبر وإبرازها في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والدوام على وجه يفيد أنه حق واجب لله تعالى في ذمم الناس وتعميم الحكم أولاً وتخصيصه ثانياً وتسمية ترك الحج كفراً من حيث أنه فعل الكفرة وذكر الاستغناء والعالمين .

وذكر الطيبي أن في تخصيص اسم الذات الجامع وتقديم الخبر الدلالة على أن ذلك عبادة لا ينبغي أن تختص إلا بمعبود جامع للكمالات بأسرها وأن في إقامة المظهر وهو البيت مقام المضر بعد سبقه منكرات المبالغة في وصفه أقصى الغاية كأنه رتب الحكم على الوصف المناسب ، وكذا في ذكر الناس بعد ذكره معرفاً الاشعار بعلية الوجوب وهو كونهم ناساً ، وفي تذييل (ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) لأنها في المعنى تأكيد الايدان بأن ذلك هو الايمان على الحقيقة وهو النعمة العظيمة وأن مباشره مستأهل لأن الله تعالى بجلاله وعظمته يرضي عنه رضا كاملاً كما كان سخطاً على تاركه سخطاً عظيماً ، وفي تخصيص هذه العبادة وكونها مبنية لملة

إبراهيم عليه السلام بعد الرد على أهل الكتاب فيما سبق من الآيات والعود إلى ذكرهم بعد خطب جليل وشأن خطير لتلك العبادة العظيمة ، واستأنس بعضهم لكونه عبادة عظيمة بأنه من الشرائع القديمة بناءً على ما روى أن آدم عليه السلام حج أربعين سنة من الهند ماشياً وأن جبريل قال له : إن الملائكة كانوا يطوفون قبلك بهذا البيت سبعة آلاف سنة؛ وادعى ابن إسحق أنه لم يبعث الله تعالى نبياً بعد إبراهيم إلا حج ، والذي صرح به غيره أنه مامن نبي إلا حج خلافاً لمن استثنى هوداً وصالحاً عليهما الصلاة والسلام ، وفي وجوبه على من قبلنا وجهان قيل : الصحيح أنه لم يجب إلا علينا واستغرب ، وادعى جمع أنه أفضل العبادات لاشتغاله على المال والبدن ، وفي وقت وجوبه خلاف فقيل : قبل الهجرة ، وقيل : أول سنيها وهكذا إلى العاشرة وصحح أنه في السادسة ، نعم حج صلى الله تعالى عليه وسلم قبل النبوة وبعدها وقبل الهجرة حججاً لا يدرى عددها والتسمية مجازية باعتبار الصورة بل قيل ذلك في حجة الصديق رضى الله تعالى عنه أيضاً في التاسعة لكن الوجه خلافه لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمر إلا بحج شرعى ، وكذا يقال في الثامنة التي أمر فيها عتاب بن أسيد أمير مكة وبعد ذلك حجة الوداع لا غير ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ خاطبهم بعنوان أهلية الكتاب الموجبة للإيمان به وبما يصدق مبالغة في تقييح حالهم في تكذيبهم بذلك والاستفهام للتوبيخ والاشارة إلى تعجزهم عن إقامة العذر في كفرهم كأنه قيل : هاتوا عذرکم إن أمکنکم \*

والمراد من الآيات مطلق الدلائل الدالة على نبوة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وصدق مدعاه الذي من جملة الحج وأمره به ، وبه تظهر مناسبة الآية لما قبلها ، وسبب نزولها ما أخرجه ابن إسحق . وجماعة عن زيد بن أسلم قال : مر شماس بن قيس وكان شيخاً قد عسا في الجاهلية عظيم الكفر شديد الضغن على المسلمين شديد الحسد لهم على كفرهم أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الأوس والخزرج في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه فعاظه ما رأى من ألفتهم وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام بعد الذي كان بينهم من العداوة في الجاهلية فقال : قد اجتمع ملائكة بنى قيلة بهذه البلاد والله ما لنا معهم إذا اجتمع ملوهم بها من قرار فأمر فتي شاباً معه من يهود فقال : اعمد إليهم فاجلس معهم ثم ذكرهم يوم بعث وما كان قبله وأنشدكم بعض ما كانوا يقولوا فيه من الأشعار ، وكان يوم بعث يوماً اقتلت فيه الأوس والخزرج وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج ففعل ، فتكلم القوم عند ذلك وتنازعوا وتفاخروا حتى تواب رجلان من الحيين على الركب - أوس بن قيطي أحد بنى حارثة من الأوس . وهبار بن صخر أحد بنى سالة من الخزرج - فتقاولا ثم قال أحدهما لصاحبه : إن شئتم والله رددناها الآن وغضب الفريقان جميعاً وقالوا قد فعلنا السلاح السلاح وعدمكم الظاهرة - والظاهرة الحرة - فخرجوا إليها وانضمت الأوس بعضها إلى بعض والخزرج بعضها إلى بعض على دعواهم التي كانوا عليها في الجاهلية فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين من أصحابه حتى جاءهم فقال : يا معشر المسلمين الله الله أريد عوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد إذ هداكم الله تعالى إلى الإسلام وأكرمكم به وقطع به عنكم أمر الجاهلية واستنقذكم به من الكفر وألف به بينكم ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً ففرغ القوم أنها نزعة من الشيطان وكيد لهم من عدوهم فألقوا السلاح من أيديهم وبكوا وعانق الرجال بعضهم بعضاً ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سامعين مطيعين قد أطفأ الله تعالى عنهم كيد عدو الله تعالى شماس ، وأنزل الله تعالى في شأن شماس وما صنع ( قل يا أهل الكتاب لم تكفرون ) إلى قوله سبحانه :

(وما الله بغافل عما تعملون) وأنزل في أوس بن قيطي وهبار ومن كان معهما من قومهما الذين صنعوا ما صنعوا (يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا) الآية ، وعلى هذا يكون المراد من أهل الكتاب ظاهراً اليهود .  
وقيل : المراد منه ما يشمل اليهود والنصارى ﴿ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ٩٨ ﴾ جملة حالية العامل فيها تكفرون وهي مفيدة لتشديد التوبيخ والظهار في موضع الاضمار لما مر غير مرة والشهيد العالم المطلع ، وصيغة المبالغة للبالغة في الوعيد وجعل الشهيد بمعنى الشاهد تكلف لاداعي اليه ، و( ما ) إما عبارة عن كفرهم ، وإما على عمومها وهو داخل فيها دخولا أولياً والمعنى لاى سبب تكفرون ، والحال أنه لا يخفى عليه بوجه من الوجوه جميع أعمالكم وهو مجازيكم عليها على أتم وجه ولا مزية في أن هذا بما يسد عليكم طرق الكفر والمعاصي ويقطع أسباب ذلك أصلاً ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَصُدُّوا ﴾ أى تصرفون ﴿ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أى طريقه الموصلة اليه وهي ملة الاسلام ﴿ مِّنْ ءَمَنَ ﴾ أى بالله وبما جاء من عنده أو من صدق بتلك السبيل وآمن بذلك الدين بالفعل أو بالقوة القرينة منه بأن أراد ذلك وصمم عليه وهو مفعول لتصدون قدم عليه الجار الاهتمام به ﴿ تَبْغُونَهَا ﴾ أى السبيل ﴿ عَوْجًا ﴾ أى اعوجاجاً وميلان الاستواء ويستعمل مكسور العين في الدين والقول والارض ، ومنه ( لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً ) ويستعمل المفتوح في ميل كل شئ منتضب كالقناة والحائط مثلاً وهو أحد مفعولى - تبغون - فإن بغى يتعدى لمفعولين أحدهما بنفسه والآخر باللام كما صرح به اللغويون وتعديته للهاء من باب الحذف والايصال أى تبغون لها كما في قوله :

فتولى غلامهم ثم نادى أظليما أصيدكم أم حمارا

أراد أصيد لكم ، وقال ابن المنير : الاحسن جعل الهاء مفعولاً من غير حاجة إلى تقدير الجار ، و(عوجاً) حال وقع موقع الاسم مبالغة كأنهم طلبوا أن تكون الطريقة القويمة نفس المعوج ، وادعى الطيبي أن فيه نظراً لئذ لا يستقيم المعنى إلا على أن يكون (عوجاً) هو المفعول به لأنه مطلوبهم فلا بد من تقدير الجار وفيه تأمل ، وقيل : (عوجاً) حال من فاعل - تبغون - والكلام فيه كالكلام في سابقه ، وجملة - تبغون - على كل حال إما حال من ضمير (تصدون) أو من - السبيل - وإما مستأنفة جئ بها كالبيان لذلك الصد ، والا كثرون على أنه كان بالتحريش والاغراء بين المؤمنين لاختلاف ظمئهم ويختل أمر دينهم كما دل عليه ما وردناه في بيان سبب النزول فعلى هذا يكون المراد بأهل الكتاب هم اليهود أيضاً ، والتعبير عنهم بهذا العنوان لما تقدم وإعادة الخطاب والاستفهام مبالغة في التقرير والتوبيخ لهم على قبائحهم وتفصيلها ولو قيل : لم تكفرون بآيات الله وتصدون عن سبيل الله لربما توهم أن التوبيخ على مجموع الامرين ، وقيل : الخطاب لأهل الكتاب مطلقاً وكان صدمهم عن السبيل بهتهم وتغييرهم صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - وإلى هذا ذهب الحسن . وفتادة - وعن السدى كانوا إذا سألهم أحد هل تجدون محمداً في كتبكم ؟ قالوا : لا فيصدونه عن الايمان به وهذا ذم لهم بالاضلال إثر ذمهم بالضلال •

وقرى (تصدون) من أصد ﴿ وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ ﴾ حال إمام من فاعل (تصدون) أو من فاعل - تبغون - والاستئناف بخلاف الظاهر أى كيف تفعلون هذا وأنتم علماء عارفون بتقديم البشارة به صلى الله تعالى عليه وسلم مطلعون

على صحة نبوته أو وأتم عدول عند أهل ملتكم بثقون بأقوالكم ويستشهدونكم في القضايا وصفتكم هذه تقتضي خلاف ما أتم عليه ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٩٩﴾ تهديد لهم على ما صنعوا قيل : لما كان كفرهم ظاهراً ناسب ذكر الشهادة معه في الآية السابقة لأنها تكون لما يظهر ويعلم، أو ما هو بمنزلة - وصددهم عن سبيل الله - وما معه لما كان بالمكر والحيلة الخفية التي تروج على الغافل ناسب ذكر الغفلة معه في هذه الآية فلهذا ختم كلا من الآيتين بما ختم \*

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ آوَوْا إِلَى الْكِتَابِ يردُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ١٠٠﴾ خطاب للأوس والخزرج على ما يقتضيه سبب النزول ويدخل غيرهم من المؤمنين في عموم اللفظ، وخطابهم الله تعالى بنفسه بعد ما أمر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بخطاب أهل الكتاب إظهاراً لجلالة قدرهم وإشعاراً بأنهم هم الاحقاء بأن يخاطبهم الله تعالى ويكلّمهم فلا حاجة إلى أن يقال المخاطب الرسول ﷺ بتقدير قل لهم، والمراد من الفريق بعض غير معين أو هو شماس بن قيس اليهودي، وفي الاختصار عليه مبالغة في التحذير ولهذا على ما قيل حذف متعلق الفعل، وقال بعضهم: هو على معنى إن تطيعوهم في قبول قولهم بإحياء الضغائن التي كانت بينكم في الجاهلية و(كافرين) إما مفعول ثان ليردوكم على تضمين الرد معنى التصيير كما في قوله \*

رمى الحدثنان نسوة آل سعد بمقدار سمدن له سمودا

فرد شعورهن السود أيضاً ورد وجوههن البيض سودا

أو حال من مفعوله، قالوا: والاول أدخل في تنزيه المؤمنين عن نسبتهم إلى الكفر لما فيه من التصريح بكون الكفر المفروض بطريق القسر، وبعد يجوز أن يكون ظرفاً ليردوكم - وأن يكون ظرفاً لكافرين - وإيراده مع عدم الحاجة اليه لإغناء ما في الخطاب عنه واستحالة الرد إلى الكفر بدون سبق الايمان وتوسيطه بين المنصوبين لظاهر حال شناعة الكفر وغاية بعده من الوقوع إما الزيادة قبجه أو للممانعة الايمان له كأنه قيل: بعد إيمانكم الراسخ، وفي ذلك من تثبيت المؤمنين ما لا يخفى وقدم توبيخ الكفار على هذا الخطاب لأن الكفار كانوا كالعلة الداعية اليه ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ أي على أي حال يقع منكم الكفر ﴿وَأَنْتُمْ تُلِيَّ عَلَيْهِمْ آيَاتُ اللَّهِ﴾ الدالة على توحيده ونبوته صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ يعني محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم (يعلمكم الكتاب والحكمة ويزكيكم) بتحقيق الحق وإزاحة الشبهة، والجملة وقعت حالا من ضمير المخاطبين في (تكفرون) والمراد استبعاد أن يقع منهم الكفر وعندهم ما ياباه \*

وقيل: المراد التعجيب أي لا ينبغي لكم أن تكفروا في سائر الأحوال لاسيما في هذه الحال التي فيها الكفر أنفع منه في غيرها، وليس المراد إنكار الواقع كما في (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً) الآية، وقيل: المراد بكفرهم فعلهم أفعال الكفرة كدعوى الجاهلية فلا مانع من أن يكون الاستفهام لإنكار الواقع، والاول أولى وفي الآية تأييد لليهود بما راموه، والا كثرون على تخصيص هذا الخطاب بأصحاب رسول الله ﷺ أو الأوس والخزرج منهم، ومنهم من جعله عاماً لسائر المؤمنين وجميع الأمة، وعليه معنى كونه صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم إن آثاره وشواهد نبوته فيهم لأنها باقية حتى يأتي أمر الله ولم يسند سبحانه التلاوة إلى رسوله عليه الصلاة والسلام إشارة إلى استقلال كل من الأمرين في الباب، وإيداناً بأن التلاوة كافية في الغرض من أي حال كانت

( وَمَنْ يَعْتَصِمَ بِاللَّهِ ) إما أن يقدر مضاف أى ومن يعتصم بدين الله ، والاعتصام بمعنى التمسك استعارة تبعية ، وإما أن لا يقدر فيجعل الاعتصام بالله استعارة للالتجاء إليه سبحانه قال الطيبي : وعلى الأول تكون الجملة معطوفة على ( وأنتم تتلى عليكم ) أى - كيف تكفرون - أى والحال أن القرآن يتلى عليكم وأنتم عالمون بحال المعتصم به جل شأنه ، وعلى الثاني تكون تذييلاً لقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا ) الخ لان مضمونه أنكم إنما تطيعونهم لما تخافون من شرورهم ومكايدهم فلا تخافوهم والتجئوا إلى الله تعالى في دفع شرورهم ولا تطيعوهم أما علمتم أن من التجأ إلى الله تعالى كفاه شر ما يخافه ، فعلى الأول جئ بهذه الجملة لانكار الكفر مع هذا الصارف القوى المفهوم من قوله تعالى : ( وأنتم تتلى عليكم ) الخ ، وعلى الثاني للحث على الالتجاء ، ويحتمل على الأول التذييل ، وعلى الثاني الحال أيضاً فافهم ، و ( من ) شرطية ، وقوله تعالى :

( فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٠١ ) جواب الشرط ولكونه ماضياً مع قد أفاد السلام تحقق الهدى حتى كأنه قد حصل ، قيل : والتنوين للتفخيم ووصف الصراط بالاستقامة للتصريح بالرد على الذين ييغون له عوجاً ، والصراط المستقيم وإن كان هو الدين الحق في الحقيقة والاهتداء إليه هو الاعتصام به بعينه لكن لما اختلف الاعتباران وكان العنوان الأخير مما يتنافس فيه المتنافسون أبرز في معرض الجواب للحث والترغيب على طريقة قوله تعالى : ( فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ) انتهى .

وأنت تعلم أن هذا على ما فيه إنما يحتاج إليه على تقدير أن يكون المراد من الاعتصام بالله الايمان به سبحانه والتمسك بدينه كما قاله ابن جريج ، وأما إذا كان المراد منه الثقة بالله تعالى والتوكل عليه والالتجاء إليه كما روى عن أبي العالية فيبعد الاحتياج ، وعلى هذا يكون المراد من الاهتداء إلى الصراط المستقيم النجاة والظفر بالخروج ، فقد أخرج الحكيم الترمذي عن الزهري قال : أوحى الله تعالى داود عليه السلام مامن عبد يعتصم بي من دون خلقي وتكيد السموات والارض إلا جعلت له من ذلك مخرجاً ، ومامن عبد يعتصم بمخلوق من دوني إلا قطعت أسباب السماء بين يديه وأسخت الارض من تحت قدميه . \*

( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ) كرر الخطاب بهذا العنوان تشريفاً لهم ولا يخفى ما في تكراره من اللطف بعد تكرار خطاب الذين أتوا الكتاب ( اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ) أى حق تقواه ، وروى غير واحد عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً هو أن يطاع فلا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر ، وادعى كثير نسخ هذه الآية وروى ذلك عن ابن مسعود \*

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت اشتد على القوم العمل فقاموا حتى ورمت عراقيبهم وتقرحت جباههم فأُنزل الله تعالى تخفيفاً على المسلمين ( فاتقوا الله ما استطعتم ) فنسخت الآية الأولى ، ومثله عن أنس . وقتادة . وإحدى الروایتين عن ابن عباس ، وروى ابن جرير من بعض الطرق عنه أنه قال : لم تنسخ ولكن حق تقاته أن يجاهدوا في الله حق جهاده ولا تأخذهم في الله لومة لائم ويقوموا لله سبحانه بالقسط ولو على أنفسهم وآبائهم وأمهاتهم ، ومن قال بالنسخ جنح إلى أن المراد من حق تقاته ما يحق له ويليق بجلاله وعظمته وذلك غير ممكن وما قدره الله حق قدره ، ومن قال بعدم النسخ جنح إلى أن ( حق ) من حق الشئ بمعنى وجب وثبت ، والاضافة من باب إضافة الصفة إلى موصوفها وأن الأصل اتقوا الله انقاءً حقاً أى

ثابتاً وواجباً على حد ضربت زيد شديد الضرب تريد الضرب الشديد فيكون قوله تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم) بياناً لقوله تعالى: (اتقوا الله حق تقاته) وادعى أبو على الجبائي أن القول بالنسخ باطل لما يلزم عليه من إباحة بعض المعاصي، وتعقبه الرماني بأنه إذا وجه قوله تعالى: (اتقوا الله حق تقاته) على أن يقوموا بالحق في الخوف والأمن لم يدخل عليه ما ذكره لأنه لا يمتنع أن يكون أوجب عليهم أن يتقوا الله سبحانه وتعالى على كل حال، ثم أباح ترك الواجب عند الخوف على النفس كما قال سبحانه: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وأنت تعلم أن ما ذكره الجبائي إنما يخطر بالبال حتى يجاب عنه إذا فسر (حق تقاته) على تقدير النسخ بما فسر به من ترك جميع المعاصي ونحوه وإن لم يفسر بذلك بل فسر بما جنح إليه القائل بالنسخ فلا يكاد يخطر ما ذكره بيال ليجتاح إلى الجواب، نعم يكون القول بإنكار النسخ حينئذ مبنياً على ما ذهب إليه المعتزلة من امتناع التكليف بما لا يطاق ابتداءً كما لا يخفى، وأصل (تقاة) وقية قلبت واوها المضمومة تاءاً كما في تهمة وتخممة وياؤها المفتوحة ألفاً، وأجاز فيها الزجاج ثلاثة أوجه: تقاة، ووقاة، وإقاة ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ١٠٢﴾ أي مخلصون نفوسكم لله عز وجل لا تجعلون فيها شركاً لسواه أصلاً، وذكر بعض المحققين أن الإسلام في مثل هذا الموضع لا يراد به الأعمال بل الإيمان القلبي لأن الأعمال حال الموت مما لا تكاد تتأني ولذا ورد في دعاء صلاة الجنازة اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام ومن أمته من أقامته على الإيمان فأخذ الإسلام أولاً والإيمان ثانياً لما أن لكل مقام مقالا، والاستثناء من أعم الأحوال أي لا تموتن على حال من الأحوال إلا على حال تحقق إسلامكم وثباتكم عليه كما نفيد من الجملة الاسمية، ولو قيل: إلا مسلمين لم يقع هذا الموضع والعامل في الحال ما قبل (إلا) بعد النقص والمقصود النهي عن الكون على حال غير حال الإسلام عند الموت، ويؤول إلى إيجاب الثبات على الإسلام إلى الموت إلا أنه وجه النهي إلى الموت للبالغة في النهي عن قيده المذكور وليس المقصود النهي عنه أصلاً لأنه ليس بمقدور لهم حتى ينهوا عنه، وفي التعبير للإمام السيوطي: ومن عجيب ما اشتهر في تفسير (مسلمون) قول العوام: أي متزوجون وهو قول لا يعرف له أصل، ولا يجوز الإقدام على تفسير كلام الله تعالى بمجرد ما يحدث في النفس أو يسمع من لاهية عليه انتهى، وقرأ أبو عبد الله رضي الله تعالى عنه (مسلمون) بالتشديد ومعناه مستسلمون لما أتى به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متقادون له؛ وفي هذه الآية تأكيد للنهي عن إطاعة أهل الكتاب ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ﴾ أي القرآن وروى ذلك بسند صحيح عن ابن مسعود ؓ وأخرج غير واحد عن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: كتاب الله هو حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض» ؓ

وأخرج أحمد عن زيد بن ثابت قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله عز وجل ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الخوض» وورد بمعنى ذلك أخبار كثيرة، وقيل: المراد بحبل الله الطاعة والجماعة، وروى ذلك عن ابن مسعود أيضاً أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الشعبي عن ثابت بن قطة المزني قال: سمعت ابن مسعود يخطب وهو يقول: أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة فانهما حبل الله تعالى الذي أمر به، وفي رواية عنه حبل الله تعالى الجماعة، وروى ذلك أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي العالية أنه الاخلاص لله تعالى وحده، وعن الحسن

أنه طاعة الله عز وجل ، وعن ابن زيد أنه الاسلام ، وعن قتادة أنه عهد الله تعالى وأمره وكلها متقاربة . وفي الكلام استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة الحاصلة للمؤمنين من استظهارهم بأحد ما ذكره وثوقهم بحمايته بالحالة الحاصلة من تمسك المتدلي من مكان رفيع بجبل وثيق مأمون الانقطاع من غير اعتبار مجاز في المفردات ، واستعير ما يستعمل في المشبه به من الالفاظ للشبه ، وقد يكون في الكلام استعارتان مترادفتان بأن يستعار الجبل للعهد مثلاً استعارة مصرحة أصلية والقرينة الاضافة ، ويستعار الاعتصام للوثوق بالعهد والتمسك به على طريق الاستعارة المصروفة التبعية والقرينة اقترانها بالاستعارة الثانية ، وقد يكون في ( اعتصموا ) مجاز مرسل تبعي بعلاقة الاطلاق والتقييد ، وقد يكون مجازاً بمرتبين لاجل إرسال المجاز وقد تكون الاستعارة في الجبل فقط ويكون الاعتصام باقياً على معناه ترشيحاً لها على أتم وجه ، والقرينة قد تختلف بالتصرف فباعتبار قد تكون مانعة وباعتبار آخر قد لا تكون ، فلا يرد أن احتمال المجازية يتوقف على قرينة مانعة عن إرادة الموضع له فمع وجودها كيف يتأتى إرادة الحقيقة ليصح الامر ان في ( اعتصموا ) وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين بأن تكون الاستعارة في الجبل مكنية وفي الاعتصام تخيلية لأن المكنية مستلزمة للتخيلية قاله الطيبي ، ولا يخفى أنه أبعد من العيوق .

وقد ذكرنا في حواشينا على رسالة ابن عصام ما يرد على بعض هذه الوجوه مع الجواب عن ذلك فارجع اليه إن أردته ﴿ جميعاً ﴾ حال من فاعل ( اعتصموا ) كما هو الظاهر المتبادر أي مجتمعين عليه فيكون قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ تأكيداً بناءً على أن المعنى ولا تتفرقوا عن الحق الذي أمرتم بالاعتصام به ، وقيل : المعنى لا يقع بينكم شقاق وحروب كما هو مراد المذكرين لكم بأيام الجاهلية الماكرين بكم ، وقيل : المعنى لا تتفرقوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وروى ذلك عن الحسن ﴿ وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ أي جنسها ومن ذلك الهداية والتوفيق للاسلام المؤدى إلى التآلف وزوال الاضغان ، ويحتمل أن يكون المراد بها ما بينه سبحانه بقوله : ﴿ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً ﴾ أي في الجاهلية ﴿ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ ﴾ بالاسلام ، و ( نعمة ) مصدر مضاف إلى الفاعل ، و ( عليكم ) إما متعلق به أو حال منه ، و ( إذ ) إما ظرف للنعمة أو للاستقرار في ( عليكم ) إذا جعلته حالاً ، قيل : وأراد سبحانه بما ذكر ما كان بين الأوس والخزرج من الحروب التي تطاولت مائة وعشرين سنة إلى أن ألف سبحانه بينهم بالاسلام فزال الأحقاد - قاله ابن إسحق - وكان يوم بعث آخر الحروب التي جرت بينهم وقد فصل ذلك في السكامل ، وقيل : أراد ما كان بين مشركي العرب من التنازع الطويل والقتال العريض ، ومنه حرب البسوس ، ونقل ذلك عن الحسن رضي الله تعالى عنه ﴿ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾ أي فصرتم بسبب نعمته التي هي ذلك التأليف متحابين - فأصبح - ناقصة ، و ( إخواناً ) خبره ، وقيل : ( أصبحتم ) أي دخلتم في الصباح فالباء حيثئذ متعلقة بمحذوف وقع حالاً من الفاعل وكذا إخواناً أي فأصبحتم متلبسين بنعمته حال كونكم إخواناً ، والإخوان جمع أخوة أكثر ما يجمع أخوة الصداقة على ذلك على الصحيح ، وفي الالتقان الاخ في النسب جمعه إخوة وفي الصداقة إخوان ، قاله ابن فارس - وخالفه غيره - وأورد في الصداقة ( إنما المؤمنون إخوة ) وفي النسب ( أو إخوانهم أو بنو إخوانهم أو يوت إخوانكم ) ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ ﴾

أى وكنتم على طرف حفرة من جهنم إذ لم يكن بينكم وبينها إلا الموت وتفسير الشفا بالطرف مأثور عن السدى فى الآية ووارد عن العرب ، ويثنى على شقوان، ويجمع على أشفاء ويضاف إلى الأعلى كـ (شفا جرف هار) وإلى الأسفل قيل : كما هنا وكون المراد من النار ما ذكرناه والظاهر وحملها على نار الحرب بعيد ﴿ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ﴾ أى بمحمد ﷺ - قاله ابن عباس - والضمير المجرور عائد إما على النار، أو على ( حفرة ) أو على (شفا) لأنه بمعنى الشفة ، أولا كتسابه التأنيث من المضاف إليه كما فى قوله :

وتشرق بالقول الذى قد أذعته كما شرقت صدر القناة من الدم

فان المضاف يكتسب التأنيث من المضاف إليه إذا كان بعضاً منه أو فعلاً له أو صفة كما صرحوا به وما نحن فيه من الاول ، ومن أطلق لزمه جواز قامت غلام هند ، واختار الزمخشري الاحتمال الاخير ، وقال ابن المنير: وعود الضمير إلى الحفرة آثم لانها التى يمتن بالانقاذ منها حقيقة ، وأما الامتنان بالانقاذ من الشفا فلما يستلزمه الكون على الشفا غالباً من الهوى إلى الحفرة فيكون الانقاذ من الشفا إنقاذاً من الحفرة التى يتوقع الهوى فيها فإضافة المنة إلى الإنقاذ من الحفرة أبلغ وأوقع مع أن اكتساب التأنيث من المضاف إليه قد عده أبو على فى التعاليق من ضرورة الشعر خلاف رأيه فى الايضاح ، وما حمل الزمخشري على إعادة الضمير إلى الشفا إلا أنه هو الذى كانوا عليه ولم يكونوا فى الحفرة حتى يمتن عليهم بالانقاذ من الحفرة ، وقد علم أنهم كانوا صائرين إليها لولا الانقاذ الربانى فبوانع فى الامتنان بذلك ألا ترى إلى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الرائع حول الحى يوشك أن يقع فيه » وإلى قوله تعالى : ( أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم ) فانظر كيف جعل تعالى كون البنيان على الشفا سبباً مؤدياً إلى انهياره فى نار جهنم مع تأكيد ذلك بقوله سبحانه : ( هار ) انتهى ، ومنه يعلم ما فى قول أبى حيان من أنه لا يحسن عوده إلا إلى الشفا لأن كينوتهم عليه هو أحد جزأى الاسناد فالضمير لا يعود إلا إليه لا على الحفرة لانها غير محدث عنها ولا على النار لأنه إنما جئ بها لتخصيص الحفرة \*

وأيضاً فالانقاذ من الشفا أبلغ من الانقاذ من الحفرة ومن النار، والانقاذ منهما لا يستلزم الانقاذ من الشفا فعوده على الشفا هو الظاهر من حيث اللفظ ومن حيث المعنى ، نعم ما ذكره من أن عوده على الشفا هو الظاهر من حيث اللفظ ظاهر بناءً على أن الاصل أن يعود الضمير على المضاف دون المضاف إليه إذا صلح لكل منهما ولو بتأويل إلا أنه قد يترك ذلك فيعود على المضاف إليه إما مطلقاً - كما هو قول ابن المنير - أو بشرط كونه بعضه أو كبعضه كقول جرير \* أرى من السنين (أخذن) منى \* فان من السنين من جنسها ، وإليه ذهب الواحدى والشرط موجود فيما نحن فيه ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك التبيين الواضح ﴿ يَسِينُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَتِهِ ﴾ أى دلالة فيما أمركم به ونهاكم عنه ﴿ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٠٣ ﴾ أى لئلى تدوموا على الهدى وازديادكم فيه كما يشعر به كون الخطاب للمؤمنين أو صيغة المضارع من الاعتعال ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ﴾ أمرهم سبحانه بتكميل الغير إثر أمرهم بتكميل النفس ليكونوا هادين مهدين على ضد أعدائهم فان ما قص الله تعالى من حالهم فيما سبق يدل على أنهم ضالون مضلون ، والجمهور على إسكان لام الأمر، وقرئ بكسر ها على الاصل، وتكن إمامن كان التامة فتكون (أمة) فاعلاً وجملة (يدعون) صفته، و(منكم) متعلق - بتكن - أو بمحذوف على أن يكون صفة - لامة - قدم

عليها فصار حالاً . وإما من كان الناقصة فتكون (أمة) اسمها، (ويدعون) خبرها، و(منكم) إما حال من أمة أو متعلق بكان الناقصة، والامة الجماعة التي تؤم أى تقصد لأمر ما، وتطلق على أتباع الانبياء لاجتماعهم على مقصد واحد وعلى القدوة؛ ومنه (إن إبراهيم كان أمة) وعلى الدين والملة، ومنه (إننا وجدنا آباءنا على أمة) وعلى الزمان، ومنه (وإدرك بعد أمة) إلى غير ذلك من معانيها، والمراد من الدعاء إلى الخير الدعاء إلى ما فيه صلاح ديني أو دنيوي فعطف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه في قوله سبحانه:

(وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) من باب عطف الخاص على العام إذنا بمزيد فضلهما على سائر الخيرات كذا قيل، قال ابن المنير: إن هذا ليس من تلك الباب لانه ذكر بعد العام جميع ما يتناول به إذ الخير المدعو اليه إما فعل مأمور أو ترك منهى لا يعدو واحداً من هذين حتى يكون تخصيصهما بتميزهما عن بقية المتناولات، فالأولى أن يقال فائدة هذا التخصيص ذكر الدعاء إلى الخير عاماً ثم مفصلاً، وفي ثنية الذكر على وجهين ما لا يخفى من العناية إلا إن ثبت عرف يخص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ببعض أنواع الخير وحينئذ يتم ما ذكر، وما أرى هذا العرف ثابتاً انتهى، وله وجه وجيه لأن الدعاء إلى الخير لو فسر بما يشمل أمور الدنيا وإن لم يتعلق بها أمر أو نهى كان أعم من فرض للكفاية ولا يخفى ما فيه، على أنه قد أخرج ابن مردويه عن الباقر رضي الله تعالى عنه قال: «قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) ثم قال: الخير اتباع القرآن وسنتي» وهذا يدل أن الدعاء إلى الخير لا يشمل الدعاء إلى أمور الدنيا \*

ومن الناس من فسر الخير بمعروف خاص وهو الايمان بالله تعالى وجعل المعروف في الآية ماعداه من الطاعات فحينئذ لا يتأتى ما قاله ابن المنير أيضاً، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل أن الخير الاسلام والمعروف طاعة الله والمنكر معصيته، وحذف المفعول الصريح من الافعال الثلاثة إما للاعلام بظهوره أى يدعون الناس ولو غير مكلفين ويأمرونهم وينهونهم، وإما للقصد إلى إيجاد نفس الفعل على حد فلان يعطى أى يفعلون الدعاء والامر والنهي ويوقعونها، والخطاب قيل متوجه إلى من توجه الخطاب الأول اليه في رأى وهم الاوس والخزرج، وأخرج ابن المنذر عن الضحاك أنه متوجه إلى أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة وهم الرواة، والاكثر على جملة عامما ويدخل فيه من ذكر دخولا أولياً، و(من) هنا قيل: للتبعض، وقيل: للتبيين وهي تجريدية كما يقال فلان من أولاده جند وللأمير من غلمانه عسكر يراد بذلك جميع الاولاد والغلمان \* ومنشأ الخلاف في ذلك أن العلماء اتفقوا على أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات ولم يخالف في ذلك إلا النزر، ومنهم الشيخ أبو جعفر من الإمامية قالوا: إنها من فروض الاعيان، واختلفوا في أن الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم أو هو واجب على البعض، ذهب الامام الرازي وأتباعه إلى الثاني للاكتفاء بحصوله من البعض ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف بفعل غيره، وذهب إلى الاول الجمهور وهو ظاهر نص الامام الشافعي في الام، واستدلوا على ذلك بإثم الجميع بتركه ولو لم يكن واجباً عليهم كلهم لما أثموا بالترك، وأجاب الأولون عن هذا بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم، واعترض عليه من طرف الجمهور بأن هذا هو الحقيقي بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به \*

والجواب عنه بأنه ليس الإسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم يقال فيه : بل هو أولى لأنه قد ثبت نظيره شرعاً من إسقاط ما على زيد بأداء عمرو ولم يثبت تأثيم إنسان بترك آخر فثبت ما قاله الجمهور . واعترض انقول بأن هذا هو الحقيق بالاستبعاد بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحدهما على الأخرى فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون لأخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال كل أن تكون مكلفة به فالاستبعاد المذكور ليس في محله على أنه إذا قلنا بما اختاره جماعة من أصحاب المذهب الثاني من أن البعض مبهم آل الحال إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيها فلا اشكال في إسم الجميع ولا يصير النزاع بهذا بين الطائفتين لفظياً حيث أن الخطاب حينئذ عم الجميع على القولين وكذا الإثيم عند الترك لما أن في أحدهما دعوى التعليق بكل واحد بعينه ، وفي الآخر دعوى تعلقه بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك ، وثمرة ذلك أن من شك أن غيره هل فعل ذلك الواجب لا يلزمه على القول بالسراية ويلزمه على القول بالابتداء ولا يسقط عنه إلا إذا ظن فعل الغير ، ومن هنا يستغنى عن الجواب عما اعترض به من طرف الجمهور فلا يضرنا ما قيل فيه على أنه يقال على ما قيل : ليس الدين نظير مانحن فيه كلياً لأن دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط عنه بأداء غيره ولم يصح أن يآثم غيره بترك أدائه بخلاف مانحن فيه فان نسبة الواجب في الظاهر إلى كلتا الطائفتين على السواء فيه فجاز أن يآثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرهما في التعلق . وأما قولهم : ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر فهو لا يطابق البحث إذ ليس المدعى تأثيم أحد بأداء غيره بل تأثيمه بترك فالمطابق ولم يثبت تأثيم إنسان بترك أداء آخر ويتخلص منه حينئذ بأن التعلق في الظاهر مشترك في سائر الطوائف فيتم ما ذهب إليه الامام الرازي وأتباعه - وهو مختار ابن السبكي - خلافاً لآبيه ، إذا تحقق هذا فاعلم أن القائلين بأن المكلف البعض قالوا : إن من التبعض ، وأن القائلين بأن المكلف الكل قالوا : إنها للتيين ، وأيدوا ذلك بأن الله تعالى أثبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكل الأمة في قوله سبحانه : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ) ولا يقتضى ذلك كون الدعاء فرض عين فان الجهاد من فروض الكفاية بالاجماع مع ثبوته بالخطابات العامة فتأمل ( وَأُولَئِكَ ) أي الموصوفون بتلك الصفات الكاملة . ( هُمُ الْمُفْلِحُونَ ) أي السكاملون في الفلاح وبهذا صح الحصر المستفاد من الفصل وتعريف الطرفين ، أخرج الامام أحمد . وأبو يعلى عن درة بنت أبي لهب قالت : « سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من خير الناس ؟ قال : آمرهم بالمعروف وأنهم عن المنكر وأتقاهم الله تعالى وأوصلهم للرحم » . وروى الحسن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله تعالى وخليفة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وخليفة كتابه ، وروى - لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله تعالى عليكم سلطاناً ظالماً لا يجلب كبيركم ولا يرحم صغيركم ويدعوكم خياركم فلا يستجاب لهم وتستنصرون فلا تنصرون - والأمر بالمعروف يكون واجباً ومندوباً على حسب ما يثرمر به والنهي عن المنكر كذلك أيضاً إن قلنا إن المكروه منكر شرعاً ، وأما إن فسر

بما يستحق العقاب عليه كما أن المعروف ما يستحق الثواب عليه فلا يكون إلا واجباً ، وبه قال بعضهم إلا أنه يرد أنهما ليسا على طرفي نقيض والظاهر أن العاصي يجب عليه أن ينهى عما يرتكبه لأنه يجب عليه نهى كل فاعل وترك نهى بعض وهو نفسه لا يسقط عنه وجوب نهى الباقي وكذا يقال في جانب الامر ولا يعكر على ذلك قوله تعالى : ( لم تقولون ما لا تفعلون ) لأنه مؤل بآن المراد منه عن عدم الفعل لا عن القول ولا قوله سبحانه : ( أأأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) لأن التوبيخ إنما هو على نسيان أنفسهم لا على أمرهم بالبر ، وعن بعض السلف مروا بالخير وإن لم تفعلوا ، نعم للامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط معروفة محلها والأصل فيهما فعل كذا ولا تفعل كذا ، والقتال ليمثل المأمور والمنهى أمر وراء ذلك وليس داخلا في حقيقتهم وإن وجب على بعض كالأمراء في بعض الأحيان لأن ذلك حكم آخر كما يشعر به قوله ﷺ : « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع »

( وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا ) وهم اليهود والنصارى قاله الحسن . والربيعه

وأخرج ابن ماجه عن عوف بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة والذي نفسي بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وثلثان وسبعون في النار قيل : يا رسول الله من هم ؟ قال : الجماعة » وفي رواية أحمد عن معاوية مرفوعاً أن أهل الكتاب تفرقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة وتفترق هذه الامة على ثلاث وسبعين كلها في النار إلا واحدة ، وفي رواية له أخرى عن أنس مرفوعاً أيضاً « إن بني إسرائيل تفرقت إحدى وسبعين فرقة فهلكت سبعون فرقة وخلصت فرقة واحدة وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة تهلك إحدى وسبعون فرقة وتخلص فرقة » ولا تعارض بين هذه الروايات لأن الافتراق حصل لمن حصل على طبق ما وقع فيها في بعض الاوقات وهو يكفي للصدق وإن زاد العدد أو نقص في وقت آخر ( وَأَخْتَلَفُوا ) في التوحيد والتنزيه وأحوال المعاد ، قيل : وهذا معنى تفرقوا وكرره للتأكيد ، وقيل : التفرق بالعداوة والاختلاف بالديانة .

( مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ) أي الآيات والحجج المبينة للحق الموجبة لاتحاد الكلمة ، وقال الحسن : التوراة ، وقال قتادة . وأبو أمامة : القرآن ( وَأُولَئِكَ ) إشارة إلى المذكورين باعتبار اتصافهم بما في حيز النصلة ( لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٠٥ ) لا يكتفه على تفرقهم واختلافهم المذكور ، وفي ذلك وعيد لهم وتهديد للمتشبهين بهم لأن التشبيه بالمغضوب عليه يستدعي الغضب ، ثم إن هذا الاختلاف المذموم محمول كما قيل على الاختلاف في الأصول دون الفروع ويؤخذ هذا التخصيص من التشبيه ، وقيل : إنه شامل للأصول والفروع لما نرى من اختلاف أهل السنة فيها - كما لا يريد . والاشعري - فالمراد حيثئذ بالنهي عن الاختلاف النهي عن الاختلاف فيما ورد فيه نص من الشارع أو أجمع عليه وليس بالبعيد .

واستدل على عدم المنع من الاختلاف في الفروع بقوله عليه الصلاة والسلام : اختلاف أمتي رحمة . وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : مهما أوتيت من كتاب الله تعالى فالعمل به لا عنر لا حد في تركه فإن لم يكن في كتاب

الله تعالى فسنة منى ماضية فان لم يكن سنة منى فما قال أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأيا أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة ، وأراد بهم صلى الله تعالى عليه وسلم خواصهم البالغين رتبة الاجتهاد والمقصود بالخطاب من دورهم فلا إشكال فيه خلافا لمن وهم ، والروايات عن السلف في هذا المعنى كثيرة .

فقد أخرج البيهقي في المدخل عن القاسم بن محمد قال : اختلاف أصحاب محمد رحمة لعباد الله تعالى ، وأخرجه ابن سعد في طبقاته بلفظ كان اختلاف أصحاب محمد رحمة للناس ، وفي المدخل عن عمر بن عبد العزيز قال : ما سرفى لو أن أصحاب محمد لم يختلفوا لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة ، واعترض الإمام السبكي بأن اختلاف أمي رحمة ليس معروفا عند المحدثين ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ولا أظن له أصلا إلا أن يكون من كلام الناس بأن يكون أحد قال اختلاف الامة رحمة فأخذه بعضهم فظنه حديثاً فجعله من كلام النبوة وما زالت أعتقد أن هذا الحديث لا أصل له ، واستدل على بطلانه بالآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة بأن الرحمة تقتضي عدم الاختلاف والآيات أكثر من أن تحصى ، ومن الأحاديث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إنما هلكت بنو إسرائيل بكثرة سؤ الهم واختلافهم على أنبيائهم » وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تختلفوا فتختلف قلوبكم » وهو وإن كان وارداً في تسوية الصفوف إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ثم قال : والذي نقطع به أن الاتفاق خير من الاختلاف وأن الاختلاف على ثلاثة أقسام . أحدها في الأصول ولا شك أنه ضلال وسبب كل فساد وهو المشار اليه في القرآن ، والثاني في الآراء والحروب ويشير اليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ . وأبي موسى لما بعثهما إلى اليمن : « تطاوعا ولا تختلفا » ولا شك أيضاً أنه حرام لما فيه من تضييع المصالح الدينية والدنيوية ، والثالث في الفروع كالاختلاف في الحلال والحرام ونحوهما والذي نقطع به أن الاتفاق خير منه أيضاً لكن هل هو ضلال كالقسمين الاولين أم لا ؟ فيه خلاف ، فكلام ابن حزم ومن سلك مسلكه ممن يمنع التقليد يقتضي الاول ، وأما نحن فإننا نجوز التقليد للجاهل والأخذ عند الحاجة بالرخصة من أقوال بعض العلماء من غير تتبع الرخص وهو يقتضي الثاني ، ومن هذا الوجه قد يصح أن يقال : الاختلاف رحمة فان الرخص منها بلا شبهة وهذا لا ينافي قطعاً القطع بأن الاتفاق خير من الاختلاف فلا تنافي بين الكلامين لأن جهة الخيرية تختلف وجهة الرحمة تختلف ، فالخيرية في العلم بالدين الحق الذي كلف الله تعالى به عباده وهو الصواب عنده والرحمة في الرخصة له وإباحة الاقدام بالتقليد على ذلك ، ورحمة نكرة في سياق الاثبات لا تقتضي العموم فيكتفي في صحته أن يحصل في الاختلاف رحمة مافي وقت مافي حالة ماعلى وجه مافان كان ذلك حديثاً فيخرج على هذا وكذا إن لم يكنه ، وعلى كل تقدير لا نقول إن الاختلاف مأمور به ، والقول بأن الاتفاق مأمور به يلتفت إلى أن المصيب واحد أم لا ؟ فان قلنا : إن المصيب واحد وهو الصحيح فالحق في نفس الامر واحد والناس كلهم مأمورون بطلبه واتفاقهم عليه مطلوب والاختلاف حينئذ منهى عنه وإن عذر المخطئ وأثيب على اجتهاده وصرف وسعه لطلب الحق \*

فقد أخرج البخاري . ومسلم . وأبو داود . والنسائي . وابن ماجه من حديث عمرو بن العاص « إذا حكم الحاكم فاجتهد وأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » وكذلك إذا قلنا بالشبه كما هو قول بعض الاصوليين ، وأما إذا قلنا : كل مجتهد مصيب فكل أحد مأمور بالاجتهاد واتباع ما غلب على ظنه فلا يلزم أن يكونوا كلهم مأمورين بالاتفاق ولا أن لا يكون اختلافهم منهياً عنه . وإطلاق الرحمة على هذا التقدير

في الاختلاف أقوى من إطلاقها على قولنا: المصيب واحد ، هذا كله إذا حملنا الاختلاف في الخبر على الاختلاف في الفروع ، وأما إذا قلنا المراد الاختلاف في الصنائع والحرف فلا شك أن ذلك من نعم الله تعالى التي يطلب من العبد شكرها كما قال الحليمي في شعب الإيمان ، لكن كان المناسب على هذا أن يقال اختلاف الناس رحمة إذ لا خصوصية للامة بذلك فان كل الامم مختلفون في الصنائع والحرف لاهذه الامة فقط فلا بد لتخصيص الامة من وجه ، ووجهه إمام الحرمين بأن المراتب والمناصب التي أعطيها أمته صلى الله تعالى عليه وسلم لم تعطها أمة من الامم فهي من رحمة الله تعالى لهم وفضله عليهم لكنه لا يسبق من لفظ الاختلاف إلى ذلك ولا إلى الصنائع والحرف ، فالحرقة الإبقاء على الظاهر المتبادر وتأويل الخبر بما تقدم .

هذه خلاصة كلامه ولا يخفى أنه مما لا بأس به ، نعم كون الحديث ليس معروفاً عند المحدثين أصلاً لا يخلو عن شيء ، فقد عزاه الزركشي في الأحاديث المشتهرة إلى كتاب الحجة لنصر المقدسي ولم يذكر سنده ولا صحته لكن ورد ما يقويه في الجملة مما نقل من كلام السلف ، والحديث الذي أوردناه قبل وإن رواه الطبري . والبيهقي في المدخل بسند ضعيف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على أنه يكفي في هذا الباب الحديث الذي أخرجه الشيخان وغيرهما ، فالحق الذي لا محيد عنه أن المراد اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن شارهم في الاجتهاد كالمجتهدين المعتمد بهم من علماء الدين الذين ليسوا بمبتدعين وكون ذلك رحمة لضعفاء الامة ، ومن ليس في درجاتهم مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان ولا يتنازع فيه اثنان فليفهم ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ نصب بما في لهم من معنى الاستقرار أو منسوب باذكر مقدراً ، وقيل : العامل فيه عذاب وضعف بأن المصدر الموصوف لا يعمل ، وقيل : عظيم ، وأورد عليه أنه يلزم تقييد عظمتة بهذا ولا معنى له ، ورد بأنه إذا عظم فيه وفيه كل عظيم ففي غيره أولى إلا أن يقال : إن التقييد ليس بمراد ، والمراد بالبياض معناه الحقيقي أو لازمه من السرور والفرح وكذا يقال في السواد ، والجمهور على الأول قالوا : يوسم أهل الحق ببياض الوجه وإشراق البشرة تشریفاً لهم وإظهاراً لآثار أعمالهم في ذلك الجمع ، ويوسم أهل الباطل بسود ذلك ، والظاهر أن الابيضاض والاسوداد يكون لجميع الجسد إلا أنهما أسندا للوجوه لأن الوجه أول ما يلقاك من الشخص وتراه وهو أشرف أعضائه . واختلاف في وقت ذلك فقيل : وقت البعث من القبور ، وقيل : وقت قراءة الصحف ، وقيل : وقع رجحان الحسنات والسيئات في الميزان ، وقيل : عند قوله تعالى شأنه : ( وامتازوا اليوم أيها المجرمون ) ، وقيل : وقت أن يؤمر كل فريق بأن يتبع محبوبه ، ولا يبعد أن يقال : إن في كل موقف من هذه المواقف يحصل شيء من ذلك إلى أن يصل إلى حد الله تعالى أعلم به إذ البياض والسواد من المشكك دون المتواطئ كما لا يخفى ، وقرأ - تبيض وتسود - بكسر حرف المضارعة وهي لغة - وتبيض وتسود - .

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ تفصيل لاحوال الفريقين وابتداء بحال الذين اسودت وجوههم لمجاورته ( وتسود وجوه ) وليكون الابتداء والاختتام بما يسر الطبع ويشرح الصدر ﴿ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ على إرادة القول المقرون بالفاء أي فيقال لهم ذلك ، وحذف القول واستتباع الفاء له في الحذف أكثر من أن يحصى ، وإنما الممنوع حذفها وحذفها في جواب أما ، والاستفهام للتوبيخ والتعجيب من حالهم ، والكلام حكاية لما يقال لهم فلا التفات فيه خلافاً للسمين ، والظاهر من السياق والسباق أن هؤلاء أهل الكتاب وكفرهم بعد إيمانهم ( ٤ م - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

كفرهم برسول الله ﷺ بعد الايمان به قبل مبعثه - واليه ذهب عكرمة - واختاره الزجاج . والجبائي ،  
وقيل : هم جميع الكفار لإعراضهم عما وجب عليهم من الاقرار بالتوحيد حين أشهدهم على أنفسهم (أست  
بربكم قالوا بلى) وروى ذلك عن أبي بن كعب ، ويحتمل أن يراد بالايان الايمان بالقوة والفطرة وكفر  
جميع الكفار كان بعد هذا الايمان لتمكنهم بالنظر الصحيح والدلائل الواضحة والآيات البينة من الايمان بالله  
تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن الحسن أنهم المنافقون أعطوا كلمة الايمان بألسنتهم وأنكروها  
بقلوبهم وأعمالهم فلا يمان على هذا مجازي ، وقيل : إنهم أهل البدع والاهواء من هذه الامة ، وروى ذلك  
عن علي كرم الله تعالى وجهه . وأبي أمامة . وابن عباس . وأبي سعيد الخدري رضى الله تعالى عنه •

﴿ فَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾ أى المعهود الموصوف بالعظم والامر للالهانة لتقرر المأمور به وتحققه، وقيل: يحتمل  
أن يكون أمر تسخير بأن يذوق العذاب كل شعرة من أعضائهم نعوذ بالله تعالى من غضبه ، والفاء للإيدان بأن  
الامر بذوق العذاب مترتب على كفرهم المذكور كما يصرح به قوله سبحانه: ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ فالباء  
للسببية ، وقيل : للمقابلة من غير نظر إلى التسبب وليست بمعنى اللام ولعله سبحانه اراد (بعد إيمانكم) والجمع بين  
صغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرار كفرهم أو على مضيه في الدنيا •

﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ آيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾ أى الجنة فهو من التعبير بالحال عن المحل والظرفية حقيقية، وقد  
يراد بها الثواب فالظرفية حينئذ مجازية كما يقال: في نعيم دائم. وعشر رغد حو فيه إشارة إلى كثرتة وشموله للذكورين  
شمول الظرف ولا يجوز أن يراد بالرحمة ما هو صفة له تعالى إذ لا يصح فيها الظرفية ويدل على ما ذكر مقابلتها بالعذاب  
ومقارنتها للخلود في قوله تعالى : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١٠٧ ﴾ وإنما عبر عن ذلك بالرحمة إشعاراً بأن المؤمن  
وإن استغرق عمره في طاعة الله تعالى فإنه لا ينال ما ينال إلا برحمته تعالى ولهذا ورد في الخبر «لن يدخل أحدكم  
الجنة عمله فقيل له : حتى أنت يا رسول الله ؟ فقال: حتى أنا إلا أن يتغمدني الله تعالى برحمته» وجملة (هم فيها  
خالدون) استثنائية وقعت جواباً عما نشأ من السياق كأنه قيل: كيف يكونون فيها ؟ فاجيب بما ترى وفيها تأكيد  
في المعنى لما تقدم ، وقيل : خبر بعد خبر وليس بشئ، وتقديم الظرف للمحافظة على رموس الآي، والضمير المجرور  
للرحمة ، ومن أبعد البعيد جعله للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خلافاً لمن قال به، وجعل  
الكلام عليه بياناً لسبب كونهم في رحمة الله تعالى وكون مقابلهم في العذاب كأنه قيل : ما بالهم في رحمة الله تعالى ؟  
فاجيب بأنهم كانوا خالدين في الخيرات ، وقرئ - اياضت واسودت - ﴿ تَلَّكَ ﴾ أى التي مر ذكرها وعظم  
قدرها ﴿ ءَابَتْ اللَّهُ تَلَّوْهَا عَلَيْكَ ﴾ أى نقرؤها شيئاً فشيئاً، وإسناد ذلك إليه تعالى مجاز إذ التالى جبريل عليه  
السلام بأمره سبحانه وتعالى وفي عدوله عن الحقيقة مع الالتفات إلى التكلم بنون العظمة ما لا يخفى من العناية  
بالتلاوة والتلو عليه ، والجملة الفعلية في موضع الحال من الآيات والعامل فيها معنى الإشارة •

وجوز أن تكون في موضع الخبر لتلك ، و(آيات) بدل منه ، وقرئ (يتلوها) على صيغة الغيبة •

﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أى متلبسة أو متلبسين بالصدق أو بالعدل في جميع ما دلت عليه تلك الآيات ونطقت به فالظرف  
في موضع الحال المؤكدة من الفاعل أو المفعول ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ١٠٨ ﴾ بأن يحلهم من العقاب

مآ لا يستحقونه عدلاً أو ينقصهم من الثواب عما استحقوه فضلاً ، والجملة مقررّة لمضمون ما قبلها على أتم وجه حيث نكر ظلماً ووجه النفي إلى إرادته بصيغة المضارع المفيد بمعونة المقام دوام الالتقاء وعاق الحكم بأحد الجمع المعروف والتفت إلى الاسم الجليل ، والظلم وضع الشيء في غير موضعه اللائق به أو ترك الواجب وهو يستحيل عليه تعالى للدلالة القائمة على ذلك ونفي الشيء لا يقتضي إمكانه فقد ينفي المستحيل كما في قوله تعالى: (لم يلد ولم يولد) ، وقيل: الظاهر أن المراد أن الله لا يريد ما هو ظلم من العباد فيما بينهم لأن كل ما يفعل ليس ظلماً منه لأن المقام مقام بيان أنه لا يضيع أجر المحسنين ولا يهمل الكافر ويجازيه بكفره، ولو كان المراد أن كل ما يفعل ليس ظلماً لا يستفاد هذا وفيه مآ لا يخفى •

﴿وَلله مآ في السَّمَوَاتِ وَمآ في الْأَرْضِ﴾ أي له سبحانه وحده ما فيهما من المخلوقات ملكاً وخلقاً وتصرفاً والتعبير بـ (ما) للتغليب أو للايدان بأن غير العقلاء بالنسبة إلى عظمته كغيرهم ﴿وَإِلَى الله تُرجَعُ الْأُمُورُ ۙ﴾ أي أمورهم فيجازى كلا بما تقتضيه الحكمة من الثواب والعقاب ، وتقديم الجار للحصر أي إلى حكم الله تعالى وقضائه لا إلى غيره شركة أو استقلالاً ، والجملة مقررّة لمضمون ما ورد في جزاء الفريقين ، وقيل: معطوفة على ما قبلها مقررّة لمضمونه والظهار في مقام الإضمار اترتية المهابة ، وقرأ يحيى بن وثاب - ترجع - بفتح التاء وكسر الجيم في جميع القرآن ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ كلام مستأنف سيق لتثبيت المؤمنين على ما هم عليه من الاتفاق على الحق والدعوة إلى الخير كذا قيل ، وقيل: هو من تنمة الخطاب الأول في قوله سبحانه وتعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته) وتوالت بعد هذا خطابات المؤمنين من أوامر ونواهي واستطرد بين ذلك من يبيض وجهه ومن يسود وشئ من أحوالهم في الآخرة ، ثم عاد إلى الخطاب الأول تحريضاً على الانقياد والطوعية - وكان - ناقصة ولا دلالة لها في الأصل على غير الوجود في الماضي من غير دلالة على انقطاع أو دوام، وقد تستعمل للآلية كما في صفاته تعالى نحو (كان الله بكل شيء عليم) وقد تستعمل للزوم الشيء وعدم انفكاكه نحو (وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً) ، وذهب بعض النحاة إلى أنها تدل بحسب الوضع على الانقطاع كغيرها من الأفعال الناقصة والمصحح هو الأول وعليه لا تشعر الآية بكون المخاطبين ليسوا خير أمة الآن، وقيل: المراد كنتم في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ أو فيما بين الأمم أي في علمهم كذلك، وقال الحسن: معناه أتم خير أمة ، واعترض بأنه يستدعي زيادة كان وهي لا تزاد في أول الجملة ﴿أُخْرِجَتْ﴾ أي أظهرت وحذف الفاعل للعلم به ﴿لِلنَّاسِ﴾ متعلق بما عنده ، وقيل: بخير أمة ، وجملة (أُخْرِجَتْ) صفة - لامة - وقيل: لخير، والأول أولى، والخطاب قيل: لأصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة واليه ذهب الضحاك، وقيل: للمهاجرين من بينهم وهو أحد خبرين عن ابن عباس ، وفي آخر أنه عام لامة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويؤيده ما أخرجه الامام أحمد بسند حسن عن أبي الحسن كرم الله تعالى وجهه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أعطيت مآ لم يعط أحد من الأنبياء نصرت بالرعب وأعطيت مفاتيح الأرض وسميت أحمد وجعل التراب لي طهوراً وجعلت أمتي خير الأمم» وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن الآية في أهل بيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن جرير عن عكرمة أنها نزلت في ابن مسعود . وعمار بن ياسر .

وسالم مولى أبى حذيفة . وأبى بن كعب . ومعاذ بن جبل ، والظاهر أن الخطاب وإن كان خاصاً بمن شاهد الوحي من المؤمنين أو ببعضهم لكن حكمه يصلح أن يكون عاماً للكل كما يشير اليه قول عمر رضى الله تعالى عنه فيما حكى قتادة «يا أيها الناس من سره أن يكون من تلك الامة فليؤد شرط الله تعالى منها» وأشار بذلك إلى قوله سبحانه «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» فانه وإن كان استثناءً مبيناً لكونهم خير أمة أو صفة ثانية لامة على ما قيل إلا أنه يفهم الشرطية والمتبادر من المعروف الطاعات ومن المنكر المعاصى التى أنكرها الشرع . وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس فى الآية أن المعنى تأمروهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقرؤا بما أنزل الله تعالى وتقاتلونهم عليهم ولا إله إلا الله هو أعظم المعروف وتنهونهم عن المنكر والمنكر هو التكذيب وهو أنكر المنكر وكانه رضى الله تعالى عنه حمل المطلق على الفرد الكامل وإلا فلا قرينة على هذا التخصيص «وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» أريد بالإيمان به سبحانه الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به لأن الإيمان إنما يعتد به ويستأهل أن يقال له إيمان إذا آمن بالله تعالى على الحقيقة وحقيقة الإيمان بالله تعالى أن يستوعب جميع ما يجب الإيمان به فلو أحل بشئ منه لم يكن من الإيمان بالله تعالى فى شئ ، والمقام يقتضيه لكونه تعريضاً بأهل الكتاب وأنهم لا يؤمنون بجميع ما يجب الإيمان به كما يشعر بذلك التعقيب بنفى الإيمان عنهم مع العلم بأنهم مؤمنون فى الجملة وأيضاً المقام مقام مدح للمؤمنين بكونهم (خير أمة أخرجت للناس) وهذه الجملة معطوفة على ما قبلها المعلن للخيرية فلو لم يرد الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به لم يكن مدحاً فلا يصلح للتعليل والعطف يقتضيه وإنما أخر الإيمان عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع تقدمه عليهما وجوداً ورتبة كما هو الظاهر لأن الإيمان مشترك بين جميع الأمم دون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهما أظهر فى الدلالة على الخيرية، ويجوز أن يقال قدمهما عليه للاهتمام وكون سوق الكلام لاجلها ، وأما ذكره فكالنتيم ، ويجوز أيضاً أن يكون ذلك للتنبيه على أن جدوى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الدين أظهر مما اشتمل عليه الإيمان بالله تعالى لأنه من وظيفة الانبياء عليهم الصلاة والسلام - ولو قيل قدما - وأخر للاهتمام وليرتبط بقوله تعالى : «وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ» لم يبعد أى لو آمنوا إيماناً كما ينبغى لكان ذلك الإيمان (خيراً لهم) بما هم عليه من الرياسة فى الدنيا لدفع القتل والذل عنهم ، والآخرة لدفع العذاب المقيم ، وقيل : لو آمن أهل الكتاب بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم لكان خيراً لهم من الإيمان بموسى وعيسى فقط عليهما السلام ، وقيل : المفضل عليه ما هم فيه من الكفر بالخيرية إنما هى باعتبار زعمهم ، وفيه ضرب تهكم بهم وهذه الجملة معطوفة على (كنتم خير أمة) مرتبطة بها على معنى ولو آمن أهل الكتاب كما آمنتم وأمروا بالمعروف كما أمرتم ونهوا عن المنكر كما نهيتم (لكان خيراً لهم) «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ» كعبد الله بن سلام . وأخيه . وثعلبة بن شعبة .

«وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ١١٠» أى الخارجون عن طاعة الله تعالى وعبر عن الكفر بالفسق إيذاناً بأنهم خرجوا عما أوجبه كتابهم ، وقيل : للإشارة إلى أنهم فى الكفار - بمنزلة الكفار فى العصاة لخروجهم إلى الحال الفاحشة التى هى منهم أشنع وأفظع «لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا أَذًى» استثناء متصل لان الأذى بمعنى الضرر اليسير كما يشهد به مواقع الاستعمال فكانه قيل : (لن يضرركم) ضرراً أما إلّا ضرراً يسيراً ، وقيل : ، إنه منقطع لان الأذى

ليس بضرر وفيه نظر. والآية كما قال مقاتل: نزلت لما عمد رؤساء اليهود مثل كعب وأبي رافع وأبي ياسر وكنانة وابن صوريا إلى مؤمنهم كعبد الله بن سلام وأصحابه، وآذوهم لا سلامهم وكان إيذاءً قولياً على ما يفهمه كلام قتادة وغيره، وكان ذلك الافتراء على الله تعالى لما قاله الحسن ﴿وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار﴾ أي ينهزموا من غير أن يظفروا منكم بشيء، وتولية الأدبار كناية عن الانهزام معروفة.

﴿ثُمَّ لَا يَنْصَرُونَ ۝ ١١١﴾ عطف على جملة الشرط والجزاء، و(ثم) للترتيب والتراخي الإخباري أي لا يكن لهم نصر من أحد ثم عاقبتهم العجز والخذلان إن قاتلوكم أو لم يقاتلوكم. وفيه تثبيت للمؤمنين على أتم وجهه وقرئ - ثم لا ينصروا - والجملة حينئذ معطوفة على جزاء الشرط، و(ثم) للتراخي في الرتبة بين الخبرين لافي الزمان لمقارنته، وجوز بعضهم كونها للتراخي في الزمان على القراءتين بناءً على اعتباره بين المعطوف عليه وآخر أجزاء المعطوف، وقراءة الرفع أبلغ لخلوها عن القيد، وفي هذه الآية دلالة واضحة على نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه سلم وليكونها من الإخبار بالغيب الذي وافقه الواقع لأن يهود بني قينقاع - وبني قريظة - والنضير - ويهود خيبر حاربوا المسلمين ولم يثبتوا ولم ينالوا شيئاً منهم ولم تخفق لهم بعد ذلك راية ولم يستقم أمر ولم ينهضوا بجناح ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ أي ذلة هدر النفس والمال والاهل، وقيل: ذلة التمسك بالباطل وإعطاء الجزية قال الحسن: أذهم الله تعالى فلا منعة لهم وجعلهم تحت أقدام المسلمين وهذا من ضرب الخيام والقباب كما قاله أبو مسلم، قيل: ففيه استعارة ممكنة تخيلية وقد يشبه إحاطة الذلة واشتغالها عليهم بذلك على وجه الاستعارة التبعية، وقيل: هو من قولهم: ضرب فلان الضريبة على عبده أي ألزمها إياه فالمعنى ألزموا الذلة وثبتت فيهم فلا خلاص لهم منها ﴿أَيْنَ مَا تُقْفُوا﴾ أي وجدوا، وقيل: أخذوا وظفروهم، و(أيها) شرط، و(ما) زائدة وثقفوا في موضع جزم وجواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله أو هو بنفسه على رأى ﴿إِلَّا بِجَبَلٍ مِّنَ اللَّهِ وَجَبَلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾ استثناء مفرغ من أعم الأحوال، والمعنى على النفي أي لا يسلمون من الذلة في حال من الأحوال إلا في حال أن يكونوا معتمدين بذمة الله تعالى أو كتابه الذي أنامهم وذمة المسلمين فانهم بذلك يسلمون من القتل والأسر وسبي الذراري واستئصال الأموال.

وقيل: أي إلا في حال أن يكونوا متلبسين بالاسلام واتباع سبيل المؤمنين فانهم حينئذ يرتفع عنهم ذل التمسك والاعطاء ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ أي رجعوا به وهو كناية عن استحقاقهم له واستيجابهم إياه من قولهم باء فلان بفلان إذا صار حقيقة أن يقتل به، فالمراد صاروا أحقاء بغضبه سبحانه والتنوين للتفخيم والوصف مؤكده لذلك ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾ فهم في الغالب مساكين وقلما يوجد يهودى يظهر الغنى ﴿ذَلِكَ﴾ أي المذكور من المذكورات ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ الدالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ أصلاً، ونسبة القتل إليهم مع أنه فعل أسلافهم على نحو مامر غير مرة ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۝ ١١٢﴾ إشارة إلى كفرهم وقتلهم الأنبياء عليهم السلام على ما يقتضيه القرب فلا تكرار، وقيل: معناه أن ضرب الذلة وما يليه كما هو معلل بكفرهم وقتلهم فهو معلل

بعضيائهم واعتدائهم ، والتعبير بصيغة الماضي والمضارع لئلا يظن أنهم (منهم المؤمنون) وكذا جملة (لن يضروكم) وما عطف عليها واردة على سبيل الاستطراد ولذا لم يعطفا على الجملة الشرطية قبلهما وإنما لم يعطف الاستطراد الثاني على الأول لتباعدهما وكون كل منهما نوعاً من الكلام ، وقال بعض المحققين : إن هاتين الجملتين مع ما بعدهما مرتبطتان بقوله تعالى : (ولو آمن) مبيزله ، فقوله سبحانه : (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) مبين لذلك باعتبار أن المفروض إيمان الجميع ، وإلا فبعضهم مؤمنون رفعا لسوء الظن ببعض ، وقوله عز شأنه : (لن يضروكم) بيان لما هو خير لهم وهو أنهم لعدم إيمانهم مبتلون بمشقة التدبير لإضراركم وبالخزن على الخيبة وتدبير الغلبة عليكم بالمقابلة والغلبة لكم وفي طلب الرياسة بمخالفتكم وضرب الله تعالى عليهم الذلة لتلك المخالفة وفي طلب المال بأخذ الرشوة بتحريف كتابهم وضرب الله عليهم المسكنة ، ولو آمنوا لنجوا من جميع ذلك انتهى ولا يخفى أن هذا على تقدير قبوله وتحمل بعده لا يأتى القول بالاستطراد لأنه أن يذكر في أثناء الكلام ما يناسبه وليس السياق له ، وإنما يأتى الاعتراض ولا نقول به فتأمل •

هذا (ومن باب الإشارة) (لن تنالوا البر) الذى هو القرب من الله (حتى تنفقوا عما تحبون) أى بعضه ، والإشارة به إلى النفس فانها إذا أنفقت فى سبيل الله زال الحجاب الأعظم وهان إفاق كل بعدها (وما تنفقوا من شئ فإن الله به عليم) فينبغى تحزى ما يرضيه ، ويحكى عن بعضهم أنه قال : المنفقون على أقسام : فمنهم من ينفق على ملاحظة الجزاء والعوض . ومنهم من ينفق على مراقبة رفع البلاء والحن . ومنهم من ينفق اكتفاءً بعلفه والله تعالى در من قال :

ويهتز للمعروف فى طلب العلا      لتذكر يوما عند سلى شمائله

(كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه) قيل : فائدة الإخبار بذلك تعليم أهل المحبة أن يتركوا ما حجب اليهم من الأطعمة الشهية واللذائذ الدنيوية رغبة فيما عند الله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) وهو الكعبة التى هى من أعظم المظاهر له تعالى حتى قالوا : إنها للمحمديين كالشجرة لموسى عليه السلام (مباركا) بما كساه من أنوار ذاته (وهدى) بما كساه من أنوار صفاته (للعالمين) على حسب استعدادهم (فيه آيات بينات مقام إبراهيم) المشتمل على الرضا والتسليم والانبساط واليقين والمكاشفة والمشاهدة والخلة والفتوة ، أو المعرفه والتوحيد والفناء والبقاء والسكر والصحو ، أو جميع ذلك (ومن دخله كان آمناً) من غوائل نفسه لأنه مقام التمكين (وتطيق ذلك على ما فى النفس) أن البيت إشارة إلى القلب الحقيقى ، ويحمل ماورد أن البيت أول مظهر على وجه الماء عند خلق السماء والارض وخلق قبل الارض بألنى عام وكان زبدة يضاء على وجه الماء فدحيت الارض تحته على ذلك وظهوره على الماء حينئذ تعلقه بالنطفة عند خلق سماء الروح الحيوان وأرض البدن ، وخلق قبل الارض إشارة إلى قدمه وحدوث البدن ، وتقيد ذلك بألنى عام إشارة إلى تقدمه على البدن بطورين طور النفس وطور القلب تقدما بالرتبة إذ الألف رتبة تامة ، وكونه زبدة يضاء إشارة إلى صفاء جوهره ، ودحو الارض تحته إشارة إلى تكون البدن من تأثيره وكون أشكاله وصور أعضائه تابعة لهيئته ولا يخفى أن محل تعاق الروح بالبدن واتصال القلب الحقيقى به أولاً هو القلب الصنوبرى وهو أول ما يتكون من الاعضاء وأول عضو يتحرك وآخر عضو يسكن فيكون

(أول بيت وضع للناس للذي بينك) الصدر صورة أو أول متعبد وضع لهم للقلب الحقيقي الذي هو بينك الصدر المعنوي الذي هو أشرف مقام في النفس وموضع ازدحام القوى إليه ، ومعنى كونه (مباركا) أنه ذو بركة الهبة بسبب فيض الخير عليه ، وكونه (هدى) أنه يهتدى به إلى الله تعالى - والآيات - التي فيه هي العلوم والمعارف والحكم والحقائق ، و(مقام إبراهيم) إشارة إلى العقل الذي هو مقام قدم إبراهيم الروح يعني محل اتصال نوره من القلب ولا شك أن من دخل ذلك (كان آمنا) من أعداء سمالي المتخيلة وغفارت أحاديث النفس واختطاف شياطين الوهم وجن الخيالات واغتيال سباع القوى النفسانية وصفاتها (وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وهم أهل معرفته عز شأنه ، وأما الجاهلون به فلا قاموا ولا قعدوا ، يحكى عن بعضهم أنه قال : قلت للشبلي : إني حججت فقال : كيف فعلت ؟ فقلت : اغتسلت وأحرمت وصليت ركعتين وليت فقال لي : عقدت به الحج ؟ فقلت : نعم قال : فسخت بعقدك كل عقد عقدت منذ خلقت بما يضاد هذا العقد ؟ قلت : لا قال : فاعقدت ، ثم قال : نزع ثيابك ؟ قلت : نعم قال : تجردت عن كل فعل فعلت ؟ قلت : لا قال : ما نزع ، فقال : تطهرت ؟ قال : نعم قال : أزلت عنك كل علة ؟ فقلت : لا قال : فما تطهرت ، قال ليت ؟ قلت : نعم قال : وجدت جواب التلية مثلا بمثل ؟ قلت : لا قال : ماليت ، قال دخلت الحرم ؟ قلت : نعم قال : اعتقدت بدخولك ترك كل محرم ؟ قلت : لا قال : مادخلت ، قال : أشرفت على مكة ؟ قلت : نعم قال : أشرف عليك حال من الله تعالى ؟ قلت : لا قال : ما أشرفت ، قال : دخلت المسجد الحرام ؟ قلت : نعم قال : دخلت الحضرة ؟ قلت : لا قال : مادخلت المسجد الحرام ، قال : رأيت الكعبة ؟ قلت : نعم قال : رأيت ما قصدت له ؟ قلت : لا قال : رأيت الكعبة ، قال : رملت وسعيت ؟ قلت : نعم قال : هربت من الدنيا ووجدت أمنا بما هربت ؟ قلت : لا قال : ما فعلت شيئا ، قال : صاغت الحجر ؟ قلت : نعم قال : من صافح الحجر فقد صافح الحق ومن صافح الحق ظهر عليه أثر الأمن أظهر عليك ذلك ؟ قلت : لا قال : ما صاغت ؟ قال : أصليت ركعتين بعد ؟ قلت : نعم قال : أوجدت نفسك بين يدي الله تعالى ؟ قلت : لا قال : ما صليت ، قال : خرجت إلى الصفا ؟ قلت : نعم قال : أكبرت ؟ قلت : نعم فقال : أفسارك وصغرت في عينك إلا كوان ؟ قلت : لا قال : ما خرجت ولا كبرت ، قال : هروا في سعيك ؟ قلت : نعم قال : هربت منه إليه ؟ قلت : لا قال : ما هروا ، قال : وقفت على المروة ؟ قلت : نعم قال : رأيت نزول السكينة عليك وأنت عليها ؟ قلت : لا قال : ما وقفت على المروة ، قال : خرجت إلى منى ؟ قلت : نعم قال : أعطيت ما تمنيت ؟ قلت : لا قال : ما خرجت ، قال : دخلت مسجد الحيف ؟ قلت : نعم قال : تجدد لك خوف ؟ قلت : لا قال : ما دخلت ، قال : مضيت إلى عرفات ؟ قلت : نعم قال : عرفت الحال الذي خلقت لهو الحال الذي تصير إليه ؟ وهل عرفت من ربك ما كنت منكرا له ؟ وهل تعرف الحق اليك بشئ ؟ قلت : لا قال : ما مضيت ، قال : نفرت إلى المشعر الحرام ؟ قلت : نعم قال : ذكرت الله تعالى فيه ذكر أنساك ذكر ما سواه ؟ قلت : لا قال : ما نفرت ، قال : بذبحت ؟ قلت : نعم قال : أفنيت شهواتك وإراداتك في رضا الحق ؟ قلت : لا قال : ما بذحت ، قال : رميت ؟ قلت : نعم قال : رميت جمالك منك بزيادة علم ظهر عليك ؟ قلت : لا قال : ما رميت ، قال : زرت ؟ قلت : نعم قال : كوشفت عن الحقائق ؟ قلت : لا قال : ما زرت ، قال : أحللت ؟ قلت : نعم قال : عزمت على الأكل من الحلال قدر ما تحفظ به نفسك ؟ قلت : لا قال : ما أحللت ، قال : ودعت قلت : نعم قال : خرجت من نفسك وروحك بالكلية ؟ قلت : لا قال : ما ودعت ولا حججت عليك العود إن أحبت وإذا حججت فاجتهد أن تكون كما وصفت لك انتهى •

فهذا الذي ذكره الشبلي هو الحجج الذي يستأهل أن يقال له حجج ، والله تعالى عباد أهلهم لذلك وأقدرهم على السلوك في هاتيك المسالك فحجهم في الحقيقة منه إليه وله فيه فطافهم حظائر القرية على بساط الحشمة وموقفهم عرفة العرفان على ساق الخدمة ليس لهم غرض في الجدران والأحجار وهيئات هيات ماغرض المجنون من الديار إلا الديار ، ومن كفر وأعرض عن المولى بهوى النفس فإن الله غنى عن العالمين فهو سبحانه غنى عنه لا يلتفت إليه (قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله) الدالة على توحيده (والله شهيد على ما تعملون) إذ هو أقرب من حبل الوريد (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله) بالإنكار على المؤمنين (من آمن تبغونها عوجاً) (يا يراد الشبه الباطلة) (وأتم شهداء) عالمون بأنها حق لا عوجاج فيها (ومالله بغافل عما تعملون) فيجازيكم به (يا أيها الذين آمنوا) الإيمان الحقيقي (إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب) خوفاً من إنكارهم ما أتم عليه من الحقيقة والطريق الموصل إليه سبحانه (يردوكم بعد إيمانكم) الراسخ فيكم (كافرين) لأن إنكار الحقيقة كفر كما إنكار الشريعة، (ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم) أى من يعتصم به منه فقد اهتدى إليه به ، قال الواسطي : ومن زعم أنه يعتصم به من غيره فقد جهل عظمة الربوبية ، وحقيقة الاعتصام عند بعضهم بمجذاب القلب عن الأسباب التي هي الأصنام المعنوية والتبرى إلى الله تعالى من الحول والقوة ، وقيل : الاعتصام للمحبين هو اللجأ بطرح السوى ، ولأهل الحقائق رفع الاعتصام لمشاهدتهم أنهم في القبضة (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته) بصون العهود وحفظ الحدود والخود تحت جريان القضاء بنعت الرضا ، وقيل : حق التقوى عدم رؤية التقوى (ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون) أى لا تموتن إلا على حال إسلام الوجود له أى ليكن موتكم هو الفناء في التوحيد (واعتصموا بحبل الله جميعاً) وهو عهده الذي أخذه على العباد يوم (ألسنت بربكم) (ولا تفرقوا) باختلاف الأهواء (واذكروا نعمة الله عليكم) بالهداية إلى معالم التوحيد المفيد للحجة في القلوب (إذ كنتم أعداء) لا احتجاج بكم بالحجب النفسانية والغواشي الطبيعية (فألف بين قلوبكم) بالتحاب في الله تعالى لتتورها بنوره (فأصبحتم بنعمته) عليكم (إخواناً) في الدين (وكنتم على شفا حفرة من النار) وهى موهى الطبيعة الفاسقة وجهن الحرمان (فأنقذكم منها) بالتواصل الحقيقي بينكم إلى سدره متمام الروح وروح جنة الذات (ولكن منكم أمة) كالعلماء العارفين أرباب الاستقامة في الدين (يدعون إلى الخير) أى يرشدون الناس إلى الكمال المطلق من معرفة الحق تعالى والوصول إليه (ويأمرون بالمعروف) المقرب إلى الله تعالى (وينهون عن المنكر) المبعد عنه تعالى (وأولئك هم المفلحون) الذين لم يبق لهم حجاب وهم خلفاء الله تعالى في أرضه (ولا تكونوا كالذين تفرقوا) واتبعوا الأهواء والبدع (واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات) الحجج العقلية والشرعية الموجبة للاتحاد واتفاق الكلمة (وأولئك لهم عذاب عظيم) وهو عذاب الحرمان من الحضرة (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) قالوا : ايضاض الوجه عبارة عن تنور وجه القلب بنور الحق المتوجه إليه والاعراض عن الجهة السفلية النفسانية المظلمة ولا يكون ذلك إلا بالتوحيد واسوداده وظلمة وجه القلب بالاقبال على النفس الطالبة لحظوظها والاعراض عن الجهة العلوية النورانية (فأما الذين اسودت وجوههم) فيقال لهم (أكفرتم) أى احتججتم عن الحق بصفات النفس (بعد إيمانكم أى تنوركم بنور الاستعداد وصفاء الفطرة وهداية العقل) (فذوقوا العذاب) وهو عذاب الاحتجاب عن الحق (بما كنتم تكفرون) به (وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله) الخاصة التي هي شهود الجمال (هم فيها خالدون) باقون بعد الفناء (كنتم خير أمة أخرجت) من مكان من الأزل (للناس) أى لنفهم (تأمرون بالمعروف) الموصل إلى مقام التوحيد (وتنهون عن المنكر) وهو القول بتحقيق الكثرة على الحقيقة (ولو آمن أهل الكتاب) كما يمانكم

(لكن خيراً لهم) بما هم عليه (منهم المؤمنون) كما يمانكم (وأكثرهم الفاسقون) الخارجون عن حرم الحق (لن يضروكم إلا أذى) وهو الإنكار عليكم بالقول (وإن يقاتلوكم) ولم يكتفوا بذلك إلا بذاء (يولوكم الأدبار ولا ينالون منكم شيئاً) لقوة بواطنكم وضعفهم (ثم لا ينصرون) لا ينصرهم أحداً أصلاً بل يقولون مخدولين لعدم ظهور أنوار الحق عليهم ، والله تعالى الموفق \*

﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾ أخرج ابن إسحق . والطبراني . والبيهقي . وغيرهم عن ابن عباس قال: لما أسلم عبدالله بن سلام . وثعلبة بن شعبة . وأسيد بن شعبة . وأسيد بن عبيد . ومن أسلم من يهود معهم فآمنوا وصدقوا ورغبوا في الاسلام قالت أجبار يهود . وأهل الكفر منهم : ما آمن بمحمد وتبعه إلا أشرارنا ولو كانوا من خيارنا ما تركوا دين آباءهم وذهبوا إلى غيره فأنزل الله تعالى في ذلك ( ليسوا سواء ) إلى قوله سبحانه وتعالى : ( وأولئك من الصالحين ) والجملة على ما قاله مولانا شيخ الاسلام تمهيد لتعداد محاسن مؤمنى أهل الكتاب ، وضمير الجمع لأهل الكتاب جميعاً لا للفاسقين خاصة وهو اسم - ليس - و ( سواء ) خبره ، وإنما أفرد لكونه في الاصل مصدرأ والوقف هنا تام على الصحيح والمراد بنى المساواة بنى المشاركة في أصل الاتصاف بالقبائح لانفى المساواة في الاتصاف بمراتبها مع تحقق المشاركة في أصل الاتصاف ومثله كثير في الكلام \*

﴿مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ استئناف مبين لكيفية عدم التساوى ومزيل لما فيه من الابهام ، وقال أبو عبيدة: إنه مع الأول كلام واحد ، وجعل ( أمة ) اسم - ليس - والخبر ( سواء ) فهو على حدأ كلونى البراغيث ، وقيل: ( أمة ) مرفوع - بسواء - وضعف كلام القولين ظاهر ، ووضع ( أهل الكتاب ) موضع الضمير زيادة في تشریفهم والاعتناء بهم - والقائمة - من قام اللازم بمعنى استقام أى ( أمة ) مستقيمة على طاعة الله تعالى ثابتة على أمره لم تنزع عنه وتتركه كما تركه الآخرون وضعوه ، وحكى عن ابن عباس وغيره ، وزعم الزجاج أن الكلام على حذف مضاف والتقدير ذو أمة قائمة أى ذو طريقة مستقيمة ، وفيه أنه عدول عن الظاهر من غير دليل \*

والمراد من هذه الامة من تقدم في سبب النزول، وجعل بعضهم ( أهل الكتاب ) عاماً لليهود والنصارى وعد من الامة المذكورة نحو النجاشي وأصحابه ممن أسلم من النصارى ﴿يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ صفة لأمة بعد وصفها بقائمة ، وجوز أن تكون حالا من الضمير في ( قائمة ) أو من الأمة لأنها قد وصفت ، أو من الضمير في الجار الواقع خبراً عنها ، والمراد يقرءون القرآن ﴿وَأَنَّا آتِ الْيَلَّ﴾ أى ساعاته وواحدة أى بوزن عصا ، وقيل : أنى كمعا ، وقيل : أنى بفتح فسكون أو كسر فسكون ؛ وحكى الاخفش أنو كجرو ؛ فالهمزة منقلبة عن ياء أو واو وهو متعلق - يتلون - أو - بقائمة - ومنع أبو البقاء تعلقه بالثاني بناءً على أنه قد وصف فلا يعمل

فيما بعد الصفة ﴿وَهُمْ يَسْجُدُونَ ۝ ١١٣﴾ حال من ضمير ( يتلون ) على ما هو الظاهر ، والمراد وهم يصلون إذ من المعلوم أن لا قراءة في السجود وكذا الركوع بل وقع النهى عنها فيهما كما في الخبر ، والمراد بصلاتهم هذه التهجد على ما ذهب اليه البعض وعلل بأنه أدخل في المدح وفيه تيسر لهم التلاوة لأنها في المكتوبة ووظيفة الامام ، واعتبار حالهم عند الصلاة على الانفراد يباه مقام المدح وهو الانسب بالعدول عن إيرادها باسم الجنس المتبادر منه الصلوات المكتوبة والتعبير عن وقتها بالآناء المبهمة ، وإنما لم يعبر على هذا بالتهجد دفعاً لاحتمال المعنى

اللغوى الذى لا مدح فيه ، والذى عليه بعض السلف أنها صلاة العتمة \*  
 واستدل عليه بما أخرجه الامام أحمد . والنسائي . وابن جرير . والطبراني بسند حسن واللفظ للاخيرين  
 عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : أخر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة صلاة العشاء ثم خرج  
 إلى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال : أما إنه لا يصلى هذه الصلاة أحد من أهل الكتاب قال : وأنزلت  
 هذه الآية ( ليسوا سواء ) حتى بلغ ( والله عليم بالمتقين ) وعليه تكون الجملة معطوفة على جملة يتلون ، وقيل :  
 مستأنفة ويكون المدح لهم بذلك لتمييزهم واختصاصهم بتلك الصلاة الجليلة الشأن التى لم يتشرف بإدائها أهل الكتاب  
 كما نطق به الحديث بل ولا سائر الامم ، فقد روى الطبراني بسند حسن أيضاً عن المنكدر أنه قال : خرج رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة وأنه أخر صلاة العشاء حتى ذهب من الليل هنية أو ساعة والناس ينتظرون  
 فى المسجد فقال : أما إنكم لن تزالوا فى صلاة ما انتظروها ثم قال : أما إنها صلاة لم يصاها أحد من كان قبلكم  
 من الامم ولعل هذا هو السر فى تقديم هذا الحكم على الحكم بالايان ، ولا يرد عليه أن التلاوة لا تيسر لهم  
 إلا بصلاتهم منفردين ولا تمدح فى الانفراد مع أنه خلاف الواقع من حال القوم على ما يشير إليه الخبران لانه  
 لم تقيد التلاوة فيه بالصلاة وإنما يلزم التقييد لو كانت الجملة حالاً من الضمير كما سبق وليس فليس \*

والتعبير عن الصلاة بالسجود لأنه أدل على حال الخضوع وهو سر التعبير به عنها فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم :  
 لمن طلب أن يدعو له بأن يكون رفيقه فى الجنة لفرط حبه له وخوف حيلولة الفراق يوم القيامة أعنى بكثرة  
 السجود ، وكذا فى كثير من المواضع ، وقيل : المراد بها الصلاة ما بين المغرب والعشاء الآخرة وهى المسماة  
 بصلاة الغفلة ، وقيل : المراد بالسجود سجود التلاوة ، وقيل : الخضوع كما فى قوله تعالى : ( والله يسجد من فى السموات  
 والأرض ) واختيرت الجملة الإسمية للدلالة على الاستمرار وكرر الاسناد تقوية للحكم وتأكيده ، واختيار  
 صيغة المضارع للدلالة على التجدد ﴿ يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ صفة أخرى لامة ، وجوز أن تكون حالاً  
 على طرز ما قبلها وإن شئت - كما قال أبو البقاء استأنفتها ، والمراد بهذا الايمان الايمان بجميع ما يجب الايمان به  
 على الوجه المقبول ، وخص الله تعالى اليوم الآخر بالذكر إظهاراً لخالفاتهم لسائر اليهود فيما عسى أن يتوهم متوهم  
 مشاركتهم لهم فيه لأنهم يدعون أيضاً الايمان بالله تعالى واليوم الآخر لكن لما كان ذلك مع قولهم : ( عزيز ابن  
 الله ) وكفرهم ببعض الكتب والرسول ووصفهم اليوم الآخر بخلاف ما نطق به الشريعة المصطفوية جعل  
 هو والعدم سواء ﴿ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ إشارة إلى وفور نصيبهم من فضيلة تكميل  
 الغير إثر الإشارة إلى وفوره من فضيلة تكميل النفس ، وفيه تعريض بالمداهين الصادقين عن سبيل الله تعالى  
 ﴿ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ أى يبادرون إلى فعل الخيرات والطاعات خوف الفوات بالموت مثلاً ،  
 أو يعملون الاعمال الصالحة راغبين فيها غير متأقلين لعلمهم بجلالة موقعها وحسن عاقبتها وهذه صفة جامعة  
 لفنون الفضائل والفواضل وفى ذكرها تعريض بقباطو اليهود وتأقلهم عن ذلك ، وأصل المسارعة المبادرة وتستعمل  
 بمعنى الرغبة ، واختيار صيغة المفاعلة للمبالغة ، قيل : ولم يعبر بالعجلة للفرق بينها وبين السرعة فان السرعة التقدم  
 فيما يجوز أن يتقدم فيه وهى محمودة وضدها الابطاء وهو مذموم ، والعجلة التقدم فيما لا ينبغي أن يتقدم فيه

وهي مذمومة وضدها الاناة وهي محمودة ، وإيثار (في) على - إلى - وكثيراً ما تتعدى المسارعة بها للايذان كما قال شيخ الاسلام : بأنهم مستقرون في أصل الخير متقلبون في فتونه لأنهم خارجون منتهون إليها ؛ وصيغة جمع القلة هنا تغني عن جمع الكثرة كما لا يخفى ﴿ وَأُولَٰئِكَ ﴾ أى الموصوفون بتلك الصفات الجليلة الشأن بسبب اتصافهم بها كما يشعر به العدول عن الضمير ﴿ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ أى من عداد الذين صلحت عند الله تعالى حالهم وهذا رد لقول اليهود بما آمن به إلا شرارنا •

وقد ذهب الجمل إلى أن في الآية استغناء بذكر أحد الفريقين عن الآخر على عادة العرب من الاكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر ، والمراد ومنهم من ليسوا كذلك ﴿ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾ أى طاعة متعبدية أوسارية ﴿ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ ﴾ أى لن يحرمه واثوابه البتة ، وأصل الكفر الستر ولتفسيره بما ذكرنا تعدى إلى مفعولين والخطاب قيل : لهذه الامة وهو مرتبط بقوله تعالى : (كتم خير أمة) وجميع ما بينهما استطراد ، وقيل : لاولئك الموصوفين بالصفات المذكورة وفيه التفات ؛ ونكتته الخاصة هنا الإشارة إلى أنهم لا تصافهم بهذه المزايا أهل لان مخاطبوا ، وقرأ أهل الكوفة إلا أبا بكر بالياء في الفعلين ، والباقون بالتاء فيهما غير أبى عمرو فانه روى عنه أنه كان يخبر بهما ، وعلى قراءة الغيبة يجوز أن يراد من الضمير ما أريد من نظائره فيما قبل ويكون الكلام حينئذ على وتيرة واحدة ، ويحتمل أن يعود للامة ويكون العدول إلى الغيبة مراعاة للامة كما روعيت أولاً في التعبير - بأخرجت - دون أخرجتم وهذه طريقة مشهورة للعرب في مثل ذلك •

﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ١١٥ ﴾ أى بأحوالهم فيجازيهم وهذا تذييل مقرر لمضمون ما قبله • والمراد بالمتقين إما عام ويدخل المخاطبون دخولا أولاً وإما خاص بالمتقدمين وفي وضع الظاهر موضع المضمهر إيذان بالعلة وأنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى ، وعلى هذا يكون قوله تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً ﴾ مؤكداً لذلك ولهذا فصل • والمراد من الموصول إما سائر الكفار فإنهم فاخروا بالاموال والاولاد حيث قالوا : (نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين) فرد الله تعالى عليهم بما ترى عليهم ، وإما بنو قريظة وبنو النضير حيث كانت معالجتهم بالاموال والاولاد وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقيل : مشركو قريش (وقيل : وقيل : ) ولعل من ادعى العموم - وهو الظاهر - قال : بدخول المذكورين دخولا أولاً ، والمراد من الإغناء الدفع ، ويقال : أغنى عنه إذا دفع عنه ضرراً لولاه لنزل به أى لن تدفع عنهم يوم القيامة أموالهم التي عولوا عليها في المهمات ولا من هو أرجى من ذلك وأعظم عندهم وهم اولادهم من عذاب الله تعالى لهم شيئاً يسيراً منه ، وقال بعضهم : المراد بالاغناء الاجزاء ، ويقال : ما يغنى عنك هذا أى ما يجزى عنك وما ينفعك ، و ( من ) للبدل أو الابتداء ، و ( شيئاً ) مفعول مطلق أى لن يجزى عنهم ذلك من عذاب الله تعالى شيئاً من الاجزاء ، وعلى التفسير الاول للإغناء وجعل هذا معنى حقيقياً لدونه يقال بالتضمنين وأمر المفعولية عليه ظاهر لتعديده حينئذ ﴿ وَأُولَٰئِكَ ﴾

أى الموصوفون بالكفر بسبب كفرهم ﴿ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ أى ملازموها وهو معنى الاصحاب عرفاً ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١١٦ ﴾ تأكيدياً ليراد من الجملة الاولى واختيار الجملة الاسمية للايذان بالدوام والاستمرار

وتقديم الظرف محافظة على رموس الآي ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ كالدليل لعدم إغناء الاموال، ولعل عدم بيان إغناء الاولاد ظاهر لانهم إن كانوا كفاراً - وهو الظاهر - كان حكمهم حكمهم وإن كانوا مسلمين كانوا عليهم لاهم في الدنيا ، وبغضهم لهم في الآخرة ( يوم تبلى السرائر ) ( ويكشف عن ساق ) وتبريهم منهم حين يفر المرء من أمه وأبيه أظهر من أن يخفى ، و ( ما ) موصولة والعائد محذوف أى ينفقونه والإشارة للتحقير، والمراد تمثيل جميع صدقات الكفار ونفقاتهم كيف كانت - وهو المروى عن مجاهد - وقيل : مثل لما ينفقه الكفار مطلقاً في عداوة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لما أنفقه قريش يوم بدر وأحد لما تظاهروا عليه عليه الصلاة والسلام ، وقيل : لما أنفقه سفلة اليهود على علمائهم المحرفين أى حال ذلك وقصته العجيبة ﴿كَثَلٌ رِيحٌ فِيهَا صَرْ﴾ أى برد شديد قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وجماعة ، وقال الزجاج - الصر - صوت لهيب النار وقد كانت في تلك الريح ، وقيل : أصل الصر كالصرصر الريح الباردة ، وعليه يكون معنى النظم ريح فيها ريح باردة وهو كما ترى محتاج إلى التوجيه ، وقد ذكر فيه أنه وارد على التجريد كقوله :

ولو لا ذاك قد سومت مهري وفي الرحمن للضعفاء كاف

أى هو كاف ومنع بعضهم كونه في الاصل الريح الباردة وإنما هو مصدر بمعنى البرد كما قال الخبر واستعماله فيما ذكر مجاز وليس بمراد ، وقيل : إنه صفة بمعنى بارد إلا أن موصوفه محذوف أى برد بارد فهو من الاسناد المجازى كفضل ظليل - وفيه بعد - لأن المعروف في مثله ذكر الموصوف وأما حذفه وتقديره فلم يعهد ، وقيل : هو في الاصل صوت الريح الباردة من صر القلم والباب صريراً إذا صوت ، أو من الصرة الضجة والصيحة وقد استعمل هنا على أصله ، وفيه أن هذا المعنى مما لم يعهد في الاستعمال ، والريح واحدة الرياح ، وفي الصحاح والارياح ، وقد تجمع على أرواح لان أصلها الواو ، وإنما جاءت بالياء لانكسار ما قبلها فاذا رجعوا إلى الفتح عادت إلى الواو كقولك : أروح الماء وتروحت بالمروحة ، ويقال أيضاً : ريح وريحة كما قالوا : دار ودارة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى للعلماء من الكلام في هذا المقام ، وأفرد الريح لما في البحر أنها مختصة بالعذاب والجمع مختص بالرحمة ولذلك روى اللهم - اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً - ﴿أَصَابَتْ حَرْثَ﴾ أى زرع .

﴿قَوْمٌ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بالكفر والمعاصي فبماؤا بغضب من الله تعالى وإنما وصفوا بذلك لما قيل : إن الاهلاك عن سخط أشد وأفظع أو لان المراد الإشارة إلى عدم الفائدة في الدنيا والآخرة وهو إنما يكون في هلاك مال الكافر وأما غيره فقد يثاب على ما هلك له لصبره ، وقيل : المراد ظلموا أنفسهم بأن زرعوا في غير موضع الزراعة وفي غير وقتها ﴿فَاهْلَكْتَهُ﴾ عن آخره ولم تدع له عينا ولا أثراً عقوبة لهم على معاصيهم ، وقيل : تأديباً من الله تعالى لهم في وضع الشيء في غير موضعه الذي هو حقه وهذا من التشبيه المركب الذي توجد فيه الزبدة من الخلاصة والمجموع ولا يلزم فيه أن يكون ما يلي الاداة هو المشبه به كقوله تعالى : ( إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه ) وإلا لوجب أن يقال : كمثل حرت لانه المشبه به المنفق ، وجوز أن يراد مثل إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ريح ، أو مثل ما ينفقون كهلك ريح والمهلك اسم مفعول هو الحرت ، والوجه عند كونه مركباً قلة الجدوى والضياح ، ويجوز أن يكون من التشبيه المفرق فيشبه إهلاك الله تعالى بإهلاك الريح ، والمنفق

بالحرث وجعل الله تعالى أعمالهم هباءً منثوراً بما في الريح الباردة من جعله حطاماً ، وقرئ - تنفقون - بالتاء ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ الضمير إما للمنفقين أى ما ظلمهم بضياع نفقاتهم التى أنفقوها على غير الوجه اللائق المعتد به، وإما للقوم المذكورين أى ما ظلم الله تعالى أصحاب الحرث بإهلاكه لأنهم استحقوا ذلك وحينئذ يكون هذا النفي مع قوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٧﴾ تأكيداً لفهمهم من قبل إشعاراً أو تصريحاً ، وقرئ (ولكن) بالتشديد على أن أنفسهم اسمها ، وجملة ( يظلمون ) خبرها والعائد محذوف ، والتقدير يظلمونها وليس مفعولاً مقدماً كما في قراءة التخفيف ، واسمها ضمير الشأن لانه لا يحذف إلا في الشعر كقوله :

وما كنت ممن يدخل العشق قلبه ولكن من يبصر جفونك يعشق

وتعين حذفه فيه لمكان من الشرطية التى لا تدخل عليها النواسخ وتقدم أنفسهم على الفعل للفاصلة لا للحصر وإلا لا يتطابق الكلام لأن مقتضاه وما ظلمهم الله ولكن هم يظلمون أنفسهم لأنهم يظلمون أنفسهم لا غيرهم وهو في الحصر لازم ، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمراره

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ أخرج ابن إسحق وغيره عن ابن عباس قال : كان رجال من المسلمين يواصلون رجالاً من يهود لما كان بينهم من الجوار والخلف في الجاهلية فأُنزل الله تعالى فيهم ينههم عن مباطنتهم تخوف الفتنة عليهم هذه الآية ، وأخرج عبد بن حميد أنها نزلت في المنافقين من أهل المدينة نهى المؤمنين أن يتولواهم ، وظاهر ما يأتى يؤيده ، والبطانة خاصة الرجل الذين يستبطنون أمره مأخوذ من بطة الثوب للوجه الذى يلى البدن لقربه وهى نقيض الظهارة ويسمى بها الواحد والجمع والمذكر والمؤنث (من) متعلقة بـ (لا تتخذوا) أو بمحذوف وقع صفة لبطانة ، وقيل : زائدة ، و- دون - إما بمعنى غير أو بمعنى الآدون والدنى ، وضمير الجمع المضاف اليه للمؤمنين والمعنى (لا تتخذوا) الكافرين كاليهود والمنافقين أولياء وخواص من غير المؤمنين أو ممن لم تبلغ منزلته منزلتكم في الشرف والديانة ، والحكم عام وإن كان سبب النزول خاصاً فإن اتخاذ المخالف ولياً مظنة الفتنة والفساد ولهذا ورد تفسير هذه البطانة بالخوارج \*

وأخرج البيهقي وغيره عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : «لا تنقشوا في خواتيمكم عربياً ولا تستضيئوا بنار المشركين» فذكر ذلك للحسن فقال : نعم لا تنقشوا في خواتيمكم محمد رسول الله ولا تستسروا المشركين فى شئ من أموركم ، ثم قال الحسن : وتصديق ذلك من كتاب الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم) ﴿لَا يَأْلُوَنَكُمْ خَبَالًا﴾ أصل الآلو التقصير يقال : ألا كغزا - يألو ألوا إذا قصر وفتز وضعف ، ومنه قول امرئ القيس :

وما المرمادامت حشاشة نفسه بمدرك أطراف الخطوب ولا (آلى)

أراد ولا مقصر فى الطلب وهو لازم يتعدى إلى المفعول بالحرف ، وقد يستعمل متعدياً إلى مفعولين فى قولهم : لا آلوك نصحاً ولا آلوك جهداً على تضمين معنى المنع أى لا أمنعك ذلك وقد يجعل بمنع الترك فيتعدى إلى واحد ، وفى القاموس ما ألوت الشئ أى ما تركته ، والخبال فى الأصل الفساد الذى يلحق الإنسان فيورثه اضطراباً كالمرض والجنون ، ويستعمل بمعنى الشر والفساد مطلقاً ، ومعنى الآية على الأول لا يقصرون لكم فى الفساد والشر بل يجهدون فى مضرتهم ، وعليه يكون الضمير المنصوب والاسم الظاهر منصوبين بنزع الخافض

- وإليه ذهب ابن عطية - وجوز أن يكون الثاني منصوباً على الحال أى مخبئين ، أو على التمييز .  
واعترض ذلك بأنه لا إيهام في نسبة التقصير إلى الفاعل ولا يضح جعله فاعلاً إلا على اعتبار الاسناد المجازي  
والنصب بنزع الخافض ، ووقوع المصدر حالا ليس بقياس إلا فيما يكون المصدر نوعاً من العامل نحو أتاني سرعة  
وبطشاً كما نص عليه الرضي في بحث المفعول به والحال سوا عتمده السيل الكوتز - ونقل أبو حيان أن التمييز هنا  
محول عن المفعول نحو (جفنا الأرض عيوناً) وهو من الغرابة بمكان لأن المفروض أن الفعل لازم فمن أين  
يكون له مفعول ليحول عنه؟ أو ملاحظة تعديه إليه بتقدير الحرف قول بالنصب على نزع الخافض وقد سمعت ما فيه .  
وأجيب بالتزام أحد الأمرين الحالية أو كونه منصوباً على النزع مع القول بالسماع هنا والمعنى على  
الثاني لا يمتنعونكم خبالاً أى أنهم يفعلون معكم ما يقدرون عليه من الفساد ولا يبقون عندهم شيئاً منه في حقكم  
وهو وجه وجهه ، والتضمنين قياسى على الصحيح والخلاف فيه واه لا يلتفت إليه ، والمعنى والاعراب على الثالث  
ظاهران بعد الاحاطة بما تقدم ﴿ وَدُوا مَا عَنْتُمْ ﴾ أى أجوا عنتكم أى مشقتكم الشديدة وضرركم .

وقال السدي: تمنوا ضلالتكم عن دينكم ، وروى مثله عن ابن جرير ﴿ قَدْ بَدَتْ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾  
أى ظهرت أمارات العداوة لكم من فلتات ألسنتهم وغوى كلماتهم لأنهم لشدة بغضهم لكم لا يملكون أنفسهم  
ولا يقدرُونَ أن يحفظوا ألسنتهم ، وقال قتادة: ظهور ذلك فيما بينهم حيث أبدى كل منهم ما يدل على بغضه للسلين  
لاخيه ، وفيه بعد إذ لا يناسبه ما بعده ، والأفواه جمع فم وأصله فوه ، فلامه هاء والجموع ترد الأشياء إلى أصولها  
ويدل على ذلك أيضاً تصغيره على فويه والنسبة إليه فوهى ، وقرأ عبد الله قد بدا البغضاء ﴿ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ ﴾  
من البغضاء ﴿ أَكْبَرُ ﴾ أى أعظم بما بدا لأنه كان عن فلتة ومثله لا يكون إلا قليلاً ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ﴾  
أى أظهرنا لكم الآيات الدالة على النهي عن موالات أعداء الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو  
قد أظهرنا لكم الدلالات الواضحات التي يتميز بها الولي من العدو ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقُلُونَ ١١٨ ﴾ أى إن  
كنتم من أهل العقل ، أو إن كنتم تعلمون الفضل بين الولي والعدو ، أو إن كنتم تعلمون مواضع الله تعالى  
ومنافعها ، وجواب إن مخوف لدلالة الكلام عليه ، ثم إن هذه الجمل ماعدا (وما تخفي صدورهم أكبر) لأنها  
حال لا غير جاءت مستأنفات جواباً عن السؤال عن النهي وترك العطف بينها إيذاناً باستقلال كل منها في ذلك ،  
وقيل: إنها في موضع النعت - لبطانة - (الا قد بينا) لظهور أنها لا تصلح لذلك ، والاول أحسن لما في الاستئناف  
من الفوائد وفي الصفات من الدلالة على خلاف المقصود أو إيهامه لأقل وهو تقييد النهي وليس المعنى عليه ،  
وقيل: إن (ودوا ما عنتم) يان وتأكيد لقوله: (لا يألونكم خبالاً) فحكمه حكمه وماعدا ذلك مستأنف للتعليل  
على طريق الترتيب بأن يكون اللاحق علة للسابق إلى أن تكون الاولى علة للنهي ويتم التعليل بالجموع أى  
لا تتخذوهم بطانة لأنهم لا يألونكم خبالاً لأنهم يودون شدة ضرركم بدليل أنهم قد تبدو البغضاء من أفواههم  
وإن كانوا يخفون الكثير ولا بد على هذا من استثناء (قد بينا) إذ لا يصلح تعليلاً لبدا البغضاء ويصلح تعليلاً  
للهي فافهم ﴿ هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ ﴾ تنبيه على أن المخاطبين مخطئون في اتخاذهم بطانة ، وفي  
إعراب مثل هذا التركيب مذاهب للتحويلين فقال الأزهرى - وابن كيسان - وجماعة: إن (ها) للتنبيه (أنتم) مبتدأ

وجملة (تحبونهم) خبر، و(أولاً) منادى أو منصوب على الاختصاص، وضعف بأنه خلاف الظاهر والاختصاص لا يكون باسم الإشارة، وقيل: (أتم) مبتدأ، و(أولاً) خبره، والجملة بعد مستأنفة، ويؤيد ذلك ما قاله الرضى من أنه ليس المراد من -هأأنا ذا أفعل، وهأأنت ذاتفعل- تعريف نفسك أو المخاطب إذ لا فائدة فيه بل استغراب وقوع مضمون وقوع الفعل المذكور بعد من المتكلم أو المخاطب، فالجملة بعد اسم الإشارة لازمة لبيان الحال المستغربة ولا محل لها إذ هي مستأنفة، وقال البصريون: هي في محل نصب على الحال أى هأأنت ذا قائلاً، والحال ههنا لازمة لأن الفائدة معقودة بها وبها تتم، والعامل فيها حرف التنبيه أو اسم الإشارة \*

واعترضه الرضى بأنه لا معنى للحال إذ ليس المعنى أنت المشار إليه في حال فعلك ولا يخفى أن ما قاله البصريون هو الظاهر من كلام العرب لانهم قالوا: هأأنت ذا قائماً فصرحوا بالحالية وإن كان المعنى على الاخبار بالحال لأنه المقصود بالاستبعاد، ومدلول الضمير واسم الإشارة متحد واعتبار معنى الإشارة لمجرد تصحيح العمل لأن المعنى عليه - وبه يندفع بحث الرضى - على أنه قد أجيب عنه بغير ذلك، وقال الزجاج: يجوز أن يكون (أولاً) بمعنى الذين خبراً عن المبتدأ، و(تحبونهم) في موضع الصلة وليس بشئ، وقيل: (أتم) مبتدأ أول و(أولاً) مبتدأ ثان، وتحبونهم خبر المبتدأ الثاني، والجملة خبر المبتدأ الأول على حدأنت زيد تحبه، وقيل: إن (أولاً) هو الخبر، والجملة ما بعده خبر ثان، وقيل: (أولاً) في محل نصب بفعل يفسره ما بعده، والجملة خبر المبتدأ والأشارة للتحقير فاستعملت هنا للتوبيخ كأنه ازدرى بهم لظهور خطئهم في ذلك الاتخاذ \*

والمراد بمحبة المؤمنين لهم المحبة العادية الناشئة من نحو الاحسان والصدقة، ومثلها وإن كان غريباً يلام عليه إذا وقع من المؤمنين في حق أعداء الدين الذين يترصبون بهم ريب المنون لكن لا يصل إلى الكفر وإن لم يصل إليه باعتبار آخر لا يكاد يقع من أولئك المخاطبين، وقيل: المراد (تحبونهم) لأنكم تريدون الاسلام لهم وتدعونهم إلى الجنة ولا يحبونكم لانهم يريدون لكم الكفر والضلال وفي ذلك الهلاك، ولا يخفى ما فيه \*

﴿وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ أى بالجنس كله وجعل ذلك من قبيل أنت الرجل أى الكامل في الرجولية ويكون الكتاب حينئذ إشارة إلى القرآن تعسف، والجملة حال من ضمير المفعول في (لا يحبونكم) واعترضه في البحر بأن المضارع المثبت إذا وقع حالاً لا تدخل عليه واو الحال ولهذا تأولوا - قت وأصك عينيه - على حذف المبتدأ أى قت وأنا أصك عينيه، ومثل هذا التأويل وإن جاء هنا أى ولا يحبونكم وأتم تؤمنون بالكتاب كله إلا أن العطف على تحبونهم أولى لسلامته من الحذف، وفيه أن الكلام في معرض التخطئة ولا كذلك الإيمان بالكتاب كله فانه محض الصواب، والحمل - على أنكم تؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون بشئ منه لأن إيمانهم كلاً إيمان فلا يجمع المحبة - سديد كما قال العلامة الثاني في تقرير الحالية دون العطف، وبهذا يندفع ما في البحر من الاعتذار والمعنى يحبونكم والحال أنكم تؤمنون بكتابتهم فما بالك تحبونهم وهم لا يؤمنون بكتابكم ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا﴾ نفاقاً ﴿وَإِذَا خَلَوْا﴾ أى خلا بعضهم ببعض ﴿عَصَوْا عَلَيْكُمْ﴾ أى لأجلكم

﴿أَلَا نَأْمَلُ﴾ أى أطراف الاصابع ﴿مَنْ الْغَيْظِ﴾ أى لأجل الغضب والحق لما يرون من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم ونصرة الله تعالى إياهم بحيث يحجز أعداؤهم عن أن يجدوا سبيلاً إلى الشقي واضطروا إلى مداراتهم، وعض الأنامل عادة النادم الأسيف العاجز، ولهذا أشير به إلى حال هؤلاء وليس المراد أن هناك عضاً بالفعل

﴿قُلْ﴾ يا محمد بلسانك ، وقيل: المراد حدث نفسك بإذلالهم وإعزاز الاسلام من غير أن يكون هناك قول ، وقيل: هو خطاب لكل مؤمن وتحريرض لهم على عداوتهم وحث لهم على خطابهم خطاب الخصماء فانه لا أقطع للمحبة من جراحة اللسان فالمقصود على هذا من قوله تعالى : ﴿مُوتُوا بَغِظِكُمْ﴾ مجرد الخطاب بما يكرهونه ، والصحيح الذي اتفقت عليه كلمتهم أنه دعاء عليهم وكون ذلك مما فيه خفاء إذ لا يخاطب المدعو عليه بل الله تعالى ويسأل منه ابتلاؤه لاحفاء في خفائه وأنه غفلة عن قولهم : قاتلك الله تعالى ، وقولهم: دم بعز ، وبت قرير عين، وغيره مما لا يحصى ، والمراد بما قيل : الدعاء بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف قوة الاسلام وأهله حتى يهلكوا به. وهذا عند العلامة الثاني من كناية الكناية حيث عبر بدعاء موتهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء ازدياد غيظهم إلى حين الهلاك وبه عن ملزومه الذي هو قوة الاسلام وعز اسمه وذلك لان مجرد الموت بالغيظ أو ازدياده ليس مما يحسن أن يطلب ويدعى به .

وتعقب بأن المجاز على المجاز مذكور وأما الكناية على الكناية فنادرة وقد صرح بها السبكي في قواعد الاصولية ونقل فيها خلافا ، ومع هذا الفرق بين الكناية بالوسائط والكناية على الكناية مما يحتاج إلى التأمل الصادق ولعله فرق اعتباري ، وأيضا ما ذكره من أن مجرد الموت بالغيظ الخ مدفوع بأنه يمكن أن يكون المحسن لذلك ما فيه من الإشارة إلى ذمهم حيث أنهم قد استحقوا هذا الموت القطيع والحال الشنيع .

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ١١٩﴾ أي بما خفي فيها ، وهذا يحتمل أن يكون من تمة المقول أي قل لهم إن الله تعالى عليم بما هو أخفي مما تخفونه من عض الانامل إذا خلوتهم فيجازى به وأن يكون خارجا عنه أي قل لهم ما تقدم ولا تتعجب من إطلاعك على أسرارهم فاني عليم بالآخى من ضمائرهم ، والنهي عن التعجب حينئذ إما خارج مخرج العادة مجازاً بناءً على أن المخاطب عالم بمضمون هذه الجملة ، وإما باق على حقيقته إن كان المخاطب غير ذلك ممن يقف على هذا الخطاب فلا إشكال على التقديرين خلافا لمن وهم في ذلك ﴿إِنْ تَسْتَكْسِبُوا﴾ أيها

المؤمنون ﴿حَسَنَةً﴾ نعمة من ربكم كالآلة واجتماع الكلمة والظفر بالأعداء ﴿تَسُوهُمْ﴾ أي تحزنهم وتغظهم ﴿وَأَنْ تُصَبِّحُكُمْ سَيِّئَةً﴾ أي محنة كإصابة العدو منكم واختلاف الكلمة فيما بينكم ﴿يَفْرَحُوا﴾ أي يبتهجوا ﴿بِهَا﴾ وفي ذلك إشارة إلى تناهى عداوتهم إلى حد الحسد والشماتة ، والمس قيل : مستعار للإصابة فهما

هنا بمعنى ، وقد سوى بينهما في غير هذا الموضع كقوله تعالى : (إِنْ تُصَبِّحُ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصَبِّحُ مُصِيبَةً) وقوله سبحانه : (إِذَا مَسَّ الشَّرَّ جُزُوعًا وَإِذَا مَسَّ الْخَيْرَ مَنُوعًا) والتعبير هنا بالمس مع الحسنة وبالإصابة مع السيئة لمجرد التفنن في التعبير ، وقال بعض المحققين : الأحسن والانسب بالمقام ما قيل : إنه للدلالة على إفراطهم في السرور والحزن لأن المس أقل من الإصابة كما هو الظاهر فإذا ساءهم أقل خير نالهم فغيره أولى منه ، وإذا فرحوا بأعظم المصائب مما يرثي له الشامت ويرق الحاسد فغيره أولى فهم لا ترجى موالاتهم أصلا فكيف تتخذونهم بطانة ؟ والقول بأنه لا يبعد أن يقال : إن ذلك إشارة إلى أن ما يصيبهم من الخير بالنسبة إلى لطف الله تعالى

معهم خير قليل وما يصيبهم من السيئة بالنسبة لما يقابل به من الأجر الجزيل عظيم بعيد كما لا يخفى ﴿وَأِنْ تَصَبُّرُوا﴾ معهم خير قليل وما يصيبهم من السيئة بالنسبة لما يقابل به من الأجر الجزيل عظيم بعيد كما لا يخفى ﴿وَأِنْ تَصَبُّرُوا﴾ على أذاهم أو على طاعة الله تعالى ومضض الجهاد في سبيله ﴿وَتَتَّقُوا﴾ ما حرم عليكم ﴿لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ﴾

أى مكرهم وأصل السكيد المشقة ، وقرأ ابن كثير . ونافع . وأبو عمرو . ويعقوب ( لا يضركم ) بكسر الضاد وجزم الراء على أنه جواب الشرط من ضار به يضره بمعنى ضره يضره ، وضم الراء في القراءة المشهورة لاتباع ضمة الضاد كما في الامر المضاعف المضموم العين كمد ، والجزم مقدر ، وجوزوا في مثله الفتح للخفة والكسر لاجل تحريك الساكن ، وقيل : إنه مرفوع بتقدير النفا . وهو تكلف مستغنى عنه ( شيئاً ) نصب على المصدر أى ( لا يضركم كيدهم شيئاً ) من الضرر لا كثيراً ولا قليلاً ببركة الصبر والتقوى لكونهما من محاسن الطاعات ومكارم الاخلاق ومن تحلى بذلك كان في كنف الله تعالى وحمايته من أن يضره كيد عدو ، وقيل : ( لا يضركم كيدهم ) لأنه أحاط بكم فلحكم الأجر الجزيل ، وإن بطل فهو النعمة الدنيا فأنتم لا تحرمون الحسنى على كلتا الحالتين وفيه بعد ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ من الكيد .

وقرأ الحسن . وأبو حاتم - تعملون - بالتاء الفوقانية وهو خطاب للمؤمنين أى ماتعملون من الصبر والتقوى ( محيط ) علماً أو بالمعنى اللاتق بجلاله فيعاقبهم به أو فيثيبكم عليه ( وَإِذْ غَدَوْتَ ) أى واذا ذكر إذ خرجت غدوة ( من ) عند ( أهلك ) والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة والكلام مستأنف سيق للاستشهاد بما فيه من استتباع عدم الصبر والتقوى للضرر على أن وجودهما مستتبع لما وعد من النجاة عن مضرة كيد الأعداء وكان الخروج من حجرة عائشة رضى الله تعالى عنها ( تَبَوَّئِ الْمُؤْمِنِينَ ) أى توطنهم قاله ابن جبير وقيل : تنزلهم ، وقيل : تسوى وتهى لهم ، ويؤيده قراءة - للمؤمنين - إذ ليس محل التقوية والزيادة غير فصيحة ( مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ) أى مواطن ومواقف ومقامات له ، وأصل المقعد والمقام محل القعود والقيام ثم توسع فيه فأطلق بطريق المجاز على المكان مطلقاً وإن لم يكن فيه قيام وقعود ، وقد يطلق على من به كقولهم المجلس السامى والمقام الكريم - وجملة ( تبوئ ) حال من فاعل ( غدوت ) ولكون المقصود تذكير الزمان الممتد المتسع لابتداء الخروج والتبوء وما يترتب عليها إذ هو المذكر للقصة لم يحتج إلى القول بأنها حال مقدرة أى ناويا وقاصداً للتبوء ، و( مقاعد ) مفعول ثان - لتبوء - والجار والمجرور متعلق بالفعل قبله أو بمحذوف وقع صفة لمقاعد ، ولا يجوز - كما قال أبو البقاء - أن يتعلق به لأن المراد به المكان وهو لا يعمل • روى ابن إسحق وجماعة عن ابن شهاب . ومحمد بن يحيى . والحصين بن عبد الرحمن . وغيرهم وكل قد حدث بعض الحديث « أنه لما أصيب يوم بدر من كفار قريش أصحاب القلب ورجع فلهم إلى مكة ورجع أبو سفيان ابن حرب بعيره مشى عبد الله بن أبي ربيعة . وعكرمة بن أبي جهل . وصفوان بن أمية في رجال من قريش عن أصيدت آباؤهم وأبناؤهم وإخوانهم يوم بدر فكلما أبا سفيان ومن كانت له في تلك العير من قريش تجارة فقالوا : يا معشر قريش إن محمداً قد وثركم وقتل أخياركم فأعينونا بهذا المال على حربته لعلنا ندرك به ثأرنا بمن أصاب منا ففعلوا فاجتمعت قريش لحرب رسول الله ﷺ وخرجت بجدها وجديدها وأحايدها ومن تابعها من بنى كنانة وأهل تهامة وخرجوا معهم بالظعن التماس الحفيظة وأن لا يفروا وخرج أبو سفيان وهو قائد الناس بهند بنت عتبة وخرج آخرون بنساء أيضاً فقبلوا حتى نزلوا بعينين بجبل يبطن السبخة من قناة على شفير الوادى مقابل المدينة فلما سمع بهم رسول الله ﷺ والمسلمون قد نزلوا حيث نزلوا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إني رأيت

بقراً تنحدر ورأيت في ذباب سيفي ثلثاً ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة (١) فان رأيت  
أن تقيموا بالمدينة وتديعوهم حيث نزلوا فان أقاموا أقاموا بشر مقام وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها وكان رأي  
عبد الله بن أبي بن سلول مع رأي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرى رأيه في ذلك أن لا يخرج إليهم وكان  
صلى الله تعالى عليه وسلم يكره الخروج فقال رجال من المسلمين من أكرمه الله تعالى بالشهادة يوم أحد وغيرهم  
من كان فاته يوم بدر: أخرج بنا يا رسول الله إلى أعدائنا لا يرون أنا جنبنا عنهم وضعفنا فقال عبد الله بن أبي  
ابن سلول: يا رسول الله أقم بالمدينة لا تخرج إليهم فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا ولا دخل  
علينا إلا أصابنا منه فدعهم يا رسول الله فان أقاموا أقاموا بشر محبس وإن دخلوا قاتلهم الرجال من فوقهم وإن  
رجعوا رجعوا خائبين كما جاءوا فلم يزل الناس برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذين كان من أمرهم حب  
لقاء القوم حتى دخل رسول الله ﷺ فلبس لامة حربه وذلك يوم الجمعة حين فرغ من الصلاة ثم خرج عليهم وقد  
ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يكن لنا ذلك فان شئت فاقعد صلى الله تعالى  
عليك وسلم فقال: ما ينبغي لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل فخرج ﷺ بألف من أصحابه وقد وعدهم  
الفتح أن يصبروا، واستعمل ابن أم مكتوم على الصلاة بالناس حتى إذا كان بالشوط بين المدينة وأحد انخزل  
عنه عبد الله بثلك الناس، وقال: أطاعهم وعصاني وماندري علام تقتل أنفسنا ههنا أيها الناس فرجع بمن تبعه  
من قومه من أهل النفاق والريب واتبعهم عبد الله بن عمرو بن حزام أخو بني سلة يقول: يا قوم أذكركم الله تعالى  
أن تخذلوا قومكم ونبيكم عند ما حضر من عدوهم قال: لو نعلم أنكم تقاتلون لما أسلناكم ولكننا لانرى أنه يكون  
قتال فلما استمعصوا عليه وأبوا إلا الانصراف قال: أبعدكم الله تعالى أعداء الله فسيغنى الله تعالى عنكم نبيه  
صلى الله تعالى عليه وسلم ومضى رسول الله ﷺ حتى سلك في حرة بني حارثة فذهب فرس بذببه فأصاب كلاب  
سيف فاستله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم وكان يحب الفأل ولا يعتاف لصاحب السيف: شمس سيفك فاني  
أرى السيوف تستل اليوم ومضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزل الشعب من أحد من عدوة  
الوادى إلى الجبل فجعل ظهره وعسكره إلى أحد وقال: لا يقاتل أحد حتى تأمره بالقتال وتبأ رسول الله صلى  
الله تعالى عليه وسلم للقتال ومشى على رجله وجعل يصف أصحابه فكأنما يقوم بهم القدح إن رأى صدراً  
خارجاً قال: تأخر وهو في سبعمائة رجل وأمر على الرماة عبد الله بن جبير وهو معلم يومئذ بثياب بيض وكانوا  
خمسین رجلاً وقال: انضح الخيل عنا بالنبل لا يأتونا من خلفنا إن كان علينا أو لنا فاقبت مكانك لا يؤتين  
من قبلك وظاهر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين درعين ودفع اللواء إلى مصعب بن عمير وتعبأت  
قريش وهم ثلاثة آلاف فيهم مائتا فرس قد جنبوها ووقع القتال وكان ذلك يوم السبت للنصف من شوال سنة  
- ثلاث من الهجرة - وكان ما كان « وأشار الله تعالى إلى هذا اليوم بهذه الآية، والقول بأنها إشارة إلى يوم  
بدر كقول مقاتل بأنها إشارة إلى يوم الاحزاب خلاف ما عليه الجمهور (وَاللَّهِ سَمِيعٌ) لسائر المسموعات ويدخل  
ما وقع في هذه الغزوة من الاقوال دخولا اولياً (عَلَيْمٌ ١٢١) بسائر المعلومات ومنها ما في ضمائر القوم يومئذ،

(١) وعبر ﷺ ذبح البقر بذبح أناس من أصحابه والزم الذي بذباب سيفه بقتل رجل من أهل بيته اه من مؤلف  
رحمه الله كتبه مصححه .

والجمله اعتراض للايدان بأنه قد قدر من الأقوال والأفعال مالا ينبغي صدوره منهم ، ومن ذلك قول أصحاب عبد الله بن جبير حين رأوا غلبة المسلمين على كفار قريش: قد غم أصحابنا وبقي نحن بلا غنيمه وجعلوا ينسلون رجلا فرجلا حتى أدخلوا مراكرهم ولم يبق مع عبد الله سوى اثني عشر رجلا مع إيصاء رسول الله ﷺ بثبوتهم مكانهم ﴿إِذْ هَمَّتْ﴾ قيل: بدل من إذ غدوت مبين لما هو المقصود بالتذكير .

وجوز أن يكون ظرفا - لتبوي - أو - لغدوت - أو - لسميع علم - على سبيل التنازع أولهما معا في رأى ، وليس المراد تقييد كونه سميعا عليما بذلك الوقت ﴿طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ﴾ أى فرقان من المسلمين وهما حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج ، وبنو حارثة من الأوس وكانا جناحي عسكر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قاله ابن عباس . وجابر بن عبد الله . والحسن . وخلق كثير ، وقال الجبائي : همت طائفة من المهاجرين ، وطائفة من الانصار ﴿أَنْ تَفْشَلَا﴾ أى تضعفا وتجبنا حين رأوا انخزال عبد الله بن أبى بن سلول مع من معه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمنسبك من (أن) والفعل متعلق - بهت - والباء محذوفة أى همت بالفشل وكان المراد به هنا لازمه لأن الفعل الاختيارى الذى يتعلق الهم به والظاهر أن هذا الهم لم يكن عن عزم وتصميم على مخالفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومفارقته لان ذلك لا يصدر مثله عن مؤمن بل كان مجرد حديث نفس ووسوسة كما في قوله :

أقول لها إذا جشأت وجاشت مكانك تحمدى أو تستربحى .

ويؤيد ذلك قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ أى ناصرهما والجمله اعتراض .

وجوز أن تكون حالا من فاعل (همت) أو من ضميره في (تفشلا) مفيدة لاستبعاد فشلهما أو ههما معا كونهما في ولاية الله تعالى ، وقرأ عبد الله (والله وليهم) بضمير الجمع على حد (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ١٢٢﴾ أى عليه سبحانه لا على غيره كما يؤذن به تقديم المفعول ، وإظهار الاسم الجليل للتبرك به والتعليل وأل في (المؤمنون) للجنس ويدخل فيه الطائفتان دخولا أوليا ، وفي هذا العنوان إشعار بأن الايمان بالله تعالى من موجبات التوكل عليه ، وحذف متعلق التوكل ليفيد العموم أى ليتوكلوا عليه عز شأنه في جميع أمورهم جليلها وحقيقها سهلهما وحزنها ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدْرَ﴾ بيان لما يترتب على الصبر والتقوى إثر بيان ما ترتب على عدمهما أو مساقاة (١) لا يحجب التوكل على الله تعالى بتذكير ما يوجهه . وبدر - كما قال الشعبي - بئر لرجل من جهينة يقال له بدر فسميت به ، وقال الواقدي ، اسم للموضع ، وقيل : للوادي وكانت - كما قال عكرمة - متجراً في الجاهلية .

وقال قتادة : إن بدرأ ماء بين مكة والمدينة التقى عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمشركون وكان أول قتال قاتله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك في السابع عشر من شهر رمضان يوم الجمعة سنة اثنتين من الهجرة ، والباء بمعنى - في - أى نصركم الله في بدر ﴿وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ حال من مفعول (نصركم) و (أذلة) جمع قلة لذليل ، واختير على ذلائل ليدل على قلتهم مع ذلتهم ، والمراد بها عدم العدة لا الذل المعروف فلا يشكل

(١) وقوله : أو مساقاة كذا بخطه رحمه الله ، ولعلها منساقاة أو مسوقة ، ككنه . صححه

دخول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا الخطاب إن قلنا به ، وقيل : لامانع من أن يراد المعنى المعروف ويكون المراد ( وأنتم أذلة ) في أعين غيركم وإن كنتم أعزة في أنفسكم ، وقد تقدم الكلام على عددهم وعدد المشركين إذ ذاك ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ باجتناب معاصيه والصبر على طاعته ولم يصرح بالامر بالصبر اكتفاء بما سبق وما لحق مع الاشعار - على ما قيل - بشرف التقوى وأصالتها وكون الصبر من مبادئها اللازمة لها وفي ترتيب الامر بها على الاخبار بالنصر لإعلام بأن نصرهم المذكور كان بسبب تقواهم فعنى قوله تعالى :

﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ١٢٣ ﴾ لعلمكم تقومون بشكر . انعم به عليكم من النصر القريب بسبب تقواكم إياه ، ويحتمل أن يكون كناية أو مجازاً عن نيل نعمة أخرى توجب الشكر كأنه قيل : فاتقوا الله لعلمكم تنالون نعمة من الله تعالى فتشكرونه عليها فوضع الشكر ووضع الإيعان لانه سبب له ومستعد إياه ﴿ إِذْ يَقُولُ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ ظرف لنصرهم ، والمراد به وقت ممتد وقدم عليه الامر بالتقوى إظهاراً لكمال العناية ، وقيل : بدل ثان من ( إذ غدوت ) وعلى الاول يكون هذا القول ييدر ، وعلى ذلك الحسن . وغيره .

وأخرج ابن أبي شيبة ، وابن المنذر ، وغيرهما عن الشعبي أن المسلمين بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر المحاربي يريد أن يمد المشركين فشق ذلك عليهم فأنزل الله تعالى ( ألن يكفيكم ) الخ فبلغت كرزاً الهزيمة فلم يمد المشركين ؛ وعلى الثاني يكون القول بأحد وكان مع اشتراط الصبر والتقوى عن المخالفة ولم يوجد منهم فلم يمدوا ، ونسب ذلك إلى عكرمة . وقناة في إحدى الروايتين عنه .

﴿ أَلنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْلِينَ ﴾ الكفاية سد الحاجة وفوقها الغنى بناء على أنه الزيادة على نفي الحاجة ، والامداد في الاصل إعطاء الشيء حالاً بعد حال ، ويقال مد في السير إذا استمر عليه ، وامتد بهم السير إذا طال واستمر ، وعن بعضهم ما كان بطريق التقوية والاعانة يقال فيه أمدته يمدّه إمداداً وما كان بطريق الزيادة يقال فيه : مده مدأ ، وقيل : يقال : مده في الشر وأمدّه في الخير والهمزة لانكار أن لا يكفيهم ذلك ، وأتى بن تأكيد النفي بناء على ما ذهب اليه البعض ، وفيه إشعار بأنهم كانوا حينئذ كالآيسين من النصر لقلة عددهم وعددهم ، وفي التعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين مالا يخفى من اللطف وتقوية الانكار ، ( أن يمدكم ) في تأويل المصدر فاعل - يكفيكم ( و ) ( من الملائكة ) بيان أوصفة لآلاف أو لما أضيف اليه . ( ومزّلين ) صفة لثلاثة آلاف ، وقيل : حال من الملائكة وفي وصفهم بذلك إشارة إلى أنهم من أشرف الملائكة وقد أنزلوا على ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره من السماء الثالثة وذكر سر ذلك في الفتوحات ، وقرئ ( منزّلين ) بالتشديد للتكثير أو للتدريج ، وقرئ مبنيًا للفاعل من الصيغتين على معنى ( منزّلين ) الرعب في قلوب أعدائكم أو النصر لكم والجمهور على كسر التاء من ثلاثة ، وقد أسكنت في الشواذ ووقف عليها بأبدالها هاءاً أيضاً على أنه أجرى الوصل مجرى الوقف فيهما ويضعف ذلك أن المضاف والمضاف اليه كالثمن الواحد ﴿ بَلَى ﴾ إيجاب لما بعد ( لن ) أي بلى ( يكفيكم ) ذلك ثم وعدم الزيادة بالشرط فقال سبحانه وتعالى : ﴿ إِنْ تَصَبَّرُوا ﴾ على مضض الجهاد وما أمرتم به ﴿ وَتَتَّقُوا ﴾ ربكم بالاجتناب عن معاصيه وعدم المخالفة له ﴿ وَيَأْتُواكُم ﴾ أي المشركون أو أصحاب كرز كما قال الشعبي .

(مَنْ فَوْرُهُمْ هَذَا) أصل الفور مصدر من فارت القدر إذا اشتد غليانها ومنه «أن شدة الحر من فور جهنم» ويطلق على الغضب لأنه يشبه فور القدر وعلى أول كل شئ ، ثم إنه استعير للسرعة ، ثم أطلق على الحال التي لا ببطء فيها ولا تراخي ، والمعنى ويأتوكم في الحال ووصف بهذا لتأكيد السرعة بزيادة التعيين والتقريب ونظم إتيانهم بسرعة في سلك شرطى الامداد ومداريه مع تحقق الامداد لاحالة أسرعوا أو أبطأوا أي إذا نابتحقق سرعة الامداد لتحقيق أصله ، أو لبيان تحققه على أى حال فرض على أبلغ وجه وآكده حيث علقه بأبعد التقادير ليعلم تحققه على سائرهما بالاولى فان هجوم الاعداء بسرعة من مظان عدم لحوق المدد عادة فتى علق به تحقق الامداد مع منافاته له أفاد تحققه لاحالة مع ما هو غير مناف له كذا قيل ، ورمي بهم منه أن الامداد المرتب على الشرط في قوله تعالى ﴿يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ وقع لهم وفي ذلك ترديد وتردد لان هذا الكلام إن كان في غزوة أحد فلا شبهة في عدم وقوع ذلك ولا بملك واحد لعدم وقوع الشرط ولذا وقعت الهزيمة وإن كان في غزوة بدر كما هو المعتمد فقد وقع الاختلاف في أنهم أمدوا بهذه الخمسة الآلاف أو لا . فذهب الشعبي إلى أنهم أمدوا بغيرها ولم يمدوا بها بناء على تعليق الامداد بها بمجموع الامور الثلاثة وهي الصبر والتقوى وإيتاء (١) أصحاب كرز وقد فقد الامر الثالث كما نقلناه أولا فلم يوجد المجموع لانعدامه بانعدام بعض أجزائه فلم يوجد الامداد المذكور كما صرح به الشعبي ، نعم ذهب جمع إلى خلافه ولعله مبنى صاحب القيل لكن يبقى أن تفسير الفور بما فسر به غير متعين بل لم يوجد صريحا في كلام السلف ، والذي ذهب اليه عكرمة . ومجاهد . وأبو صالح مولى أم هانئ أنه بمعنى الغضب لخياض تكون من للسيبة أى يأتوكم بسبب غضبهم عليكم ، والاشارة إما لتعظيم ذلك الغضب من حيث أنه شديد ومتمكن في القلوب ، وإما لتحقيره من حيث أنه ليس على الوجه اللائق والطريق المحمود فانه إنما كان على مخالفة المسلمين لهم في الدين وتسفيه آرائهم وذم آلهتهم أو على ما أوقعوا فيه وحطموارموس رؤسائهم يوم بدر ، وإلى الثاني ذهب عكرمة - وهو مبنى على أن هذا القول وقع في أحد - .

وذهب ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير إلى تفسيره بالسفر أى ويأتوكم من سفرهم هذا ، قيل : وهو مبنى أيضا على ما بنى عليه سابقه لأن الكفار في غزوة أحد ندموا بعد انصرافهم حيث لم يعبروا على المدينة وهموا بالرجوع فأوحى الله تعالى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يأمر أصحابه بالهيو اليهم ، ثم قال : إن صبرتم على الجهاد واتقيتم وعادوا اليكم من سفرهم هذا أمدكم الله تعالى بخمسة آلاف من الملائكة فأخذوا في الجهاد وخرجوا يتبعون الكفار على ما كان بهم من الجراح فأخبر المشركين من مر برسول الله ﷺ أنه خرج يتبعكم تخاف المشركون إن رجعوا أن تكون الغلبة للمسلمين وأن يكون قدا التأم اليهم من كان تأخر عنهم وانضم اليهم غيرهم ففسدوا نعيمنا الأشجى حتى يصدكم بتعظيم أمر قريش وأسرعوا بالذهاب إلى مكة وكفى الله تعالى المسلمين أمرهم والقصة معروفة ، ثم إن تفسير الفور بالسفر بما لم نظفر به فيما بين أيدينا من الكتب اللغوية فلعل الفور بمعنى الحال التي لا ببطء فيها وهذا التفسير بيان لحاصل المعنى ، وذهب الحسن . والربيع . والسدى . وقتادة . وغيرهم أن من ( فورهم ) بمعنى وجههم وليس بنص فيما ذهب اليه متأخرو المفسرين أصحاب القيل لأنه يحتمل أن يكون المراد من الوجه الجهة التي يقصدها المسافر ، ويحتمل أن يكون من وجه الدهر

بمعنى أوله اللهم إلا أن يقال : إنه وإن لم يكن نصاً لكنه ظاهر قريب من النص لأن كون الوجه بمعنى الجهة المذكورة وإن جاء في اللغة إلا أن كون الفور كذلك في حيز المنع واحتمال كونه من وجه الدهر بمعنى أوله يرجع إلى ما قالوا فتدبره

واعلم أن هذا الامداد وقع تدريجاً فكان أولاً بألف ، ثم صاروا ألفين ، ثم صاروا ثلاثة آلاف ، ثم صاروا خمسة آلاف لا غير ، فعني بمددكم بخمسة آلاف بمددكم بتمام خمسة آلاف ، واليه ذهب الحسن ، وقال غيره : كانت الملائكة ثمانية آلاف فالمدد بمددكم بخمسة آلاف آخر ﴿ مُسَوِّمِينَ ١٢٥ ﴾ من التسويم وهو إظهار علامة الشيء ، والمراد معلمين أنفسهم أو خيالهم ، وقد اختلفت الروايات في ذلك ، فعن عبد الله بن الزبير أن الزبير كانت عليه عمامة صفراء معتجرة بها قنزات الملائكة وعليهم عمامة صفراء ، وأخرج ابن إسحاق والطبراني عن ابن عباس أنه قال : كانت سيما الملائكة يوم بدر عمامة بيض قد أرسلوها في ظهورهم ، ويوم حنين عمامة حمراء ، وفي رواية أخرى عنه لكن بسند ضعيف أنها كانت يوم بدر بعمائم سود ويوم أحد بعمائم حمراء وأخرج ابن أبي شيبة وغيره عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : كانت سيما الملائكة يوم بدر الصوف الأبيض في نواصي الخيل وأذنانها وكانوا إذا قال الربيع على خيل بلقي ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي هريرة أنهم كانوا مسومين بالمهن الأحمر ، وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد أنه قال : كانوا معلمين مجزوزة أذنان خيولهم ونواصيها فيها الصوف والعين ، وأنت تعلم أنه لا مانع من أن يكونوا معلمين أنفسهم وخيولهم أيضاً وهذا على قراءة ابن كثير : وأبي عمرو . وعاصم ( مسومين ) بكسر الواو ، وأما على قراءة الباقيين ( مسومين ) بفتح الواو على أنه اسم مفعول فقليل : المراد به معلمين من جهة الله تعالى ، وقيل : مرسلين . مطلقين ، ومنه قولهم : ناقة سائمة أي مرسلة في المرعى ، واليه ذهب السدي ، والمتبادر على هذه القراءة أن الإسماء لهم ، وأما أنها كانت لخيولهم فقير ظاهر ﴿ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ ﴾ أي الامداد المفهوم من الفعل المقدر المدلول عليه بقوة الكلام كأنه قيل : فأمدكم الله تعالى بما ذكر وما جعل الله تعالى ذلك الإمداد ﴿ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ ﴾ وقيل : الضمير للوعد بالامداد ، وقيل : للتسويم أو للتزليل أو للنصر المفهوم من نصرتم السابق ومتعلق بالبشارة غيره ، وقيل : للامداد المدلول عليه بأحد الفعلين ، والكل ليس بشئ كما لا يخفى ، والبشرى إما مفعول له وهو جعل - متمدية لواحد أو مفعول لها إن جعلت متمدية لاثنين ، وعلى الأول الاستثناء مفرغ من أعم العمل أي وما جعل إمدادكم يأنزال الملائكة لشيء من الأشياء إلا للبشارة لكم بأنكم تنصرون ، وعلى الثاني مفرغ من أعم المفاعيل أي وما جعله الله تعالى شيئاً من الأشياء ( إلا بشرى لكم ) •

والجمله ابتداء كلام غير داخل في حيز القول بل مسوق من جنبه تعالى لبيان أن الأسباب الظاهرة بمعزل عن التأثير بدون إذنه سبحانه وتعالى ، فإن حقيقة النصر مختص به عز اسمه ليشق به المؤمنون ولا يقطوا منه عند فقدان أسبابه وأماراته وهي معطوفة على فعل مقدر كما أشرنا إليه ، ووجه الخطاب نحو المؤمنين تشريفاً لهم وإيداناً بأنهم هم المحتاجون لما ذكر ، وأما رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فعني عنه بما من به عليه من التأييد الروحاني والعلم الرباني ﴿ وَلَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ﴾ أي ولتسكن قلوبكم بالامداد فلا تخافوا كثرة عدد العدو وقلة عددكم وهذا إمام معطوف على ( بشرى ) باعتبار الموضع وهو كالمعطوف عليه علة غائية للجعل إلا أنه نصب

الأول لاجتماع شرائطه ولم ينصب الثاني لفقدانها ، وقيل : للإشارة أيضاً إلى أصالته في العلية وأهميته في نفسه كما في قوله تعالى : ( لتركبوها وزينة ) وإما متعلق بمحذوف معطوف على الكلام السابق أي ولتطمئن قلوبكم به ، فعل ذلك وهو أولى من تقدير بشركم كما فعل أبو البقاء ، والثاني متعين على الاحتمال الثاني في الأول ،

﴿ وَمَا النَّصْرُ ﴾ أي على الإطلاق فيندرج فيه النصر المعهود دخولا أولاً ﴿ إِلَّا مَنْ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ المودع في الأسباب بمقتضى الحكمة قوة لا تأثر إلا به أو ( وما النصر ) المعهود ( إلا من ) عنده سبحانه وتعالى لأن الملائكة لأن قصارى أمرهم ما ذكر من البشارة وتقوية القلوب ولم يقاتلوا أو لأن قصارى أمرهم أنهم قاتلوا بتمكين الله تعالى لهم ولم يكن لهم فعل استقلالاً ولو شاء الله تعالى ما فعلوا على أن مجرد قتالهم لا يستدعي النصر بل لا بد من انضمام ضعف المقابلين المقاتلين ولو شاء الله تعالى لسلطهم عليهم حيث أضعف وقوى ومكن ومأمكن وبه حصل النصر كان ذلك منه سبحانه وتعالى ، والآية على هذا لا تكون دليلاً لمن زعم أن المسيبات عند الأسباب لا بها وقد مر تحقيقه فتذكر ، وكذا لا دليل فيها على وقوع قتالهم ولا على عدمه لاحتمالها الأمرين ، وبكل قال بعض المختار ماروى عن مجاهد أن الملائكة لم يقاتلوا في غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم إلا في غزوة بدر وإنما حضروا في بعضها بمقتضى ما علم الله تعالى من المصلحة مثل حضورهم خلق أهل الذكر ، وربما أعانوا بغير القتال كما صنعوا في غزوة أحد على قول ، فعن ابن إسحق أن سعد بن مالك كان يرمى في غزوة أحد وفقى شاب كان ينبل له كلما في النبل أنه به . وقاله : إرم أبا إسحاق إرم أبا إسحاق ، فلما انجلت المعركة سأل عن ذلك الرجل فلم يعرف ، وأنكر أبو بكر الأصم الإمداد بالملائكة ، وقال : إن الملك الواحد يكفي في إهلاك سائر أهل الأرض كما فعل جبريل عليه السلام بمدائن قوم لوط فاذا حضر هو ما موراً بالقتال فأى حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار ، وأيضاً أى فائدة في إرسال سائر الملائكة معه وهو القوى الأمين ، وأيضاً إن أكابر الكفار الموجودين في غزوة القتال قاتل كل منهم من الصحابة معلوم ولم يعلم أن أحداً من الملائكة قتل أحداً منهم ، وأيضاً لو قاتلوا فيما أن يكونوا بحيث يراهم الناس أولاً ، وعلى الأول يكون المشاهد من عسكر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في غزوة بدر ألوفا عديدة ولم يقل بذلك أحد ، وهو أيضاً خلاف قوله تعالى : ( ويقللهم في أعينهم ) ولو كانوا في غير صورة ابن آدم لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق ولم ينقل ذلك ولو كان لنقل البتة ، وعلى الثاني يلزم حزن الرؤوس وتمزيق البطون ونحو ذلك من الكفار من غير مشاهدة فاعل لهذه الأفعال ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات وقد وقع بين جمعين سالم ومكبر فكان يجب أن يتواتر ويشتهر لدى الموافق والمخالف بحيث أنه لم يشتهر دل على أنه لم يكن ، وأيضاً أنهم لو كانوا أجساماً كثيفة وجب أن يراهم الكل وإن كانوا أجساماً لطيفة هوائية تعذر ثبوتهم على الخيل انتهى .

ولا يخفى أن هذه الشبهة لا يليق بإيرادها بقوانين الشريعة ولا بمن يعترف بأنه تعالى قادر على ما يشاء فعال لما يريد فما كان يليق بالأصم إلا أن يكون أخرس عن ذلك إذ نص القرآن ناطق بالامداد ، ووروده في الاخبار قريب من المتواتر فكان الأصم أصم عن سماعه أو أعمى عن رؤية رباعه ، وقد روى عبد بن عمير قال : لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون في أنديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر ، والتحقيق في هذا المقام كما قال بعض المحققين : إن التكليف ينافي الإلجاء وأنه تعالى شأنه وإن كان قادراً على إهلاك جميع الكفار في لحظة واحدة بملك واحد بل بأدنى من ذلك بلا سبب ، وكذا هو قادر

على أن يجبرهم على الاسلام ويقسمهم لكنه سبحانه أراد إظهار هذا الدين على مهل وتدرج وبواسطة الدعوة وبطريق الابتلاء والتكليف فلا جرم أجرى الامور على ما أجرى فله الحمد على ما أولى وله الحكم في الآخرة والاولى، وبهذا يندفع كثير من تلك الشبه، وإهلاك قوم لوط عليه الصلاة والسلام كان بعد انقضاء تكليفهم وهو حين نزول البأس فلا جرم أظهر الله تعالى القدرة وجعل عاليها سافلها، وفي غزوة أحد كان الزمان زمان تكليف فلا جرم أظهر الحكمة لتمييز الموافق عن المناق والمثاب عن المضطرب ولو أجرى الامر فيها كما أجرى في بدر أشبه أن يفضى الامر إلى حد الإلجاء ونافى التكليف ونوط الثواب والعقاب، ثم لا يخفى أن الملائكة إما أجسام لطيفة نورانية وإما أرواح شريفة قدسية.

وعلى التقديرين لهم الظهور في صور بنى آدم مثلاً من غير انقلاب العين وتبدل الماهية - كما قال ذلك العارفون من المحققين في ظهور جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي - ومثل هذا من وجهه والله تعالى المثل الاعلى ماصح من تعجلى الله تعالى لأهل الموقف بصورة فيقول لهم: أنا ربكم فينكرونه فان الحكم في تلك القضية صادق مع أن الله تعالى وتقدس وراه ذلك وهو سبحانه في ذلك التجلي باق على إطلاقه حتى عن قيد الإطلاق. ومن سلم هذا - ولا يسلبه إلا ذو قلب سليم - لم يشكل عليه الامداد بالملائكة وظهورهم على خيول غيبية ثابتين عليها حسبما تقتضيه الحكمة الالهية والمصلحة الربانية ولا يلزم من ذلك رؤية كل ذى بصر لهم لجواز إحداث أمر مانع عنها إما في الرائي أو في المرئي ولا مانع من أنهم يرون أحياناً ويخفون أحياناً ويرى البعض ويخفى البعض، وزمام ذلك بيد الحكيم العليم فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن والشئ متى أمكن وورد به النص عن الصادق وجب قبوله وبمجرد الاستبعاد لا يحدى نفعاً ولو ساغ التأويل لذلك لزم تأويل أكثر هذه الشريعة بل الشرائع بأسرها وبما أفضى ذلك إلى أمر عظيم، فالواجب تسليم كل ممكن جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتفويض تفصيل ذلك وكيفيته إلى الله تعالى (العزيز) أى الغالب الذى لا يغالb فيما قضى به، وقيل: القادر على انتقامه من الكفار بأيدى المؤمنين وفي إجرام هذا الوصف هنا عليه تعالى إيدان بعله اختصاص النصر به سبحانه (الحكيم ١٢٦) أى الذى يضع الأشياء مواضعها ويفعل على ما تقتضيه الحكمة في سائر أفعاله ومن ذلك نصره للمؤمنين بواسطة إنزال الملائكة وفى الاتيان بهذا الوصف رد على أمثال الاصم في إنكارهم ما نطقت به الظواهر فسبحانه من عليم حكيم وعزيز حليم (لَيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا) متعاقب بقوله تعالى: (ولقد نصركم الله بيدر) وما بينهما تحقيق لحقيقته وبيان لسكينة وقوعه، وإلى ذلك ذهب جمع من المحققين وهو ظاهر على تقدير أن يجعل (إذ تقول) ظرفاً - لنصركم - لا بدلاً من (إذ غدوت) لئلا يفصل بأجنبي ولأنه كان يوم أحد \*

والظاهر أن هذا في شأن بدر والمقصود على التعليل بما ذكر من البشرى والاطمئنان إنما هو الامداد بالملائكة على الوجه المذكور فلا يقدح في تعليل أصل النصر بالقطع وما عطف عليه، وجوز أن يتعلق بما يتعلق به الخبر في قوله سبحانه: (وما النصر إلا من عند الله) على تقدير كونه عبارة عن النصر المعهود والمعلل بالبشارة والاطمئنان إنما هو الامداد الصورى لا ما في ضمنه من النصر المعنوى الذى هو ملاك الامر وعموده، وقيل: هو متعلق بنفس النصر، واعتراض عليه بأنه مع ما فيه من الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي هو الخبر مغل بسداد المعنى كيف لا ومعناه قصر النصر بخصوص المعلل بعله معينة على الحصول من جهته تعالى، وليس المراد

إلا قصر حقيقة النصر كما في الاول أو النصر المعهود كما في الثاني على ذلك ، والقول بأنه متعلق بمحذوف والتقدير فعل ذلك التدبير ، أو أمدكم بالملائكة ليقطع منقطع عن القبول، والقطع الإهلاك ، والمراد من - الطرف - طائفة منهم قيل : ولم يعبر عن تلك الطائفة بالوسط بل بالطرف لان أطراف الشيء يتوصل بها إلى توهينه وإزالته ، وقيل : لأن الطرف أقرب إلى المؤمنين فهو كقوله تعالى : ( قاتلوا الذين يلونكم من الكفار ) وقيل : للإشارة إلى أنهم كانوا أشرفاً ، ففي الأساس هو من أطراف العرب أى أشرفها ، ولعل إطلاق الاطراف على الاشراف لتقدمهم في السير ، ومن ذلك قالوا : الاطراف منازل الاشراف فلا يرد أن الوسط أيضاً يشعر بالشرف ، فالمعنى ليهلك صناديد الذين كفروا ورؤسائهم المتقدمين فيهم بقتل وأسر ، وقد وقع ذلك في بدر كما قال الحسن . والربيع . وقتادة ، فقد قتل من أولئك سبعون وأسر سبعون ، واعتبار ذلك في أحد حيث قتل فيه ثمانية عشر رجلاً من رؤسائهم قول لبعضهم وقد استبعدوه كما أشرنا إليه ﴿ أَوْ يَكْتَبُهُمْ ﴾ أى يخزيهم قاله قتادة . والربيع : ومنه قول ذى الرمة :

لم أنس من شجن لم أنس موقفنا في حيرة بين مسرور ( ومكبوت )  
وقال الجبائي . والكلبي : أى يردهم منهزمين ، وقال السدي : أى يلعنهم وأصل الكبوت الغيظ والغم المؤثر ، وقيل : صرع الشيء على وجهه ، وقيل : إن كبته يكون بمعنى كبده أى أصاب كبده كراه بمعنى أصاب رثته ، ومنه قوله المتنبي :

لا كبت حاسداً وأرى عدواً كأنهما وداعك والرجل

والآية محمولة على ذلك ، ويؤيد هذا القول أنه قرئ أو يكبدهم ، وأو للتنويع دون التردد لوقوع الامرين ﴿ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ ١٢٧ ﴾ أى فينهمزموا منقطعي الآمال فالخيبة انقطاع الامل ، وفرقوا بينها وبين اليأس بأن الخيبة لا تكون إلا بعد الامل واليأس يكون بعده وقبله ، ونقيض الخيبة الظفر ، ونقيض اليأس الرجاء ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ أخرج غير واحد « أن رباعية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم السفلى النبى أصيبت يوم أحد أصابها عتبة بن أبى وقاص وشجه في وجهه فكان سالم مولى أبى حذيفة أو على كرم الله تعالى وجهه يغسل الدم والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول كيف يفلح قوم صنعوا هذا بنبيهم » فأنزل الله تعالى هذه الآية \* وأخرج أحمد . والبخارى . والترمذى . والنسائى . وغيرهم عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : يوم أحد اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن سبيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت هذه الآية ( ليس لك من الامر شئ ) للخ فتيب عليهم كلهم ، وعن الجبائي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم استأذن يوم أحد أن يدعو على الكفار لما آذوه حتى أنه ﷺ صلى الظهر ذلك اليوم قاعداً من الجراح وصلى المسلمون وراءه قعوداً فلم يؤذن له ونزلت هذه الآية ، وقال محمد بن إسحق . والشعبي لما رأى صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمون مافعل الكفار بأصحابه وبعمه حمزة من جدع الأنوف والآذان وقطع المذاكير قالوا لئن أدانا الله تعالى منهم لفعلن بهم مثل مافعلوا بنا ولئن شئنا بهم مثله لم يملها أحد من العرب قط فنزلت ، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو على المنهمزمين عنه من أصحابه يوم أحد فنهاه الله تعالى عن ذلك وتاب عليهم ونزلت هذه الآية \*

وهذه الروايات كلها متضافرة على أن الآية نزلت في أحد والمعول عليه منها أنها بسبب المشركين .  
وعن مقاتل أنها نزلت في أهل بئر معونة وذلك أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل أربعين  
وقيل : سبعين رجلاً من قراء أصحابه وأمر عليهم المنذر بن عمرو إلى بئر معونة على رأس أربعة أشهر من أحد  
ليعلموا الناس القرآن والعلم فاستصرخ عليهم عدو الله عامر بن الطفيل قبائل من سليم من عصية وزعل وذكوان  
فأحاطوا بهم في رحالهم فقاتلوا حتى قتلوا من عند آخرهم إلا كعب بن زيد أخا بني النجار فانهم تركوه وبهرق  
فلما علم بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجد جداً شديداً وقت عليهم شهراً يلعنهم فنزلت هذه  
الآية فترك ذلك ، والمعنى ليس لك من أمر هؤلاء شئ وإن قل ﴿ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ ﴾ عطف إمام على  
الأمر أو على شئ بإضمار أن أى ليس لك من أمرهم شئ أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم شئ ، أو ليس لك  
من أمرهم شئ أو التوبة عليهم أو تعذيبهم ، وفرقوا بين الوجهين بأنه على الأول سلب ما يتبع التوبة والتعذيب  
منه صلى الله تعالى عليه وسلم بالكلية من القبول والرد والخلاص من العذاب والمنع من النجاة .

وعلى الثاني سلب نفس التوبة والتعذيب منه عليه الصلاة والسلام يعنى لا يقدر أن يجبرهم على التوبة ولا  
يمنعهم عنها ولا يقدر أن يعذبهم ولا أن يعفو عنهم فإن الأمور كلها بيد الله تعالى ، وعلى التقديرين هو من عطف  
الخاص على العام - كما قال العلامة الثاني - لكن في مجئ مثل هذا العطف بكلمة ( أو ) نظر ، وتعقبه بعضهم  
بأن هذا إذا كان الأمر بمعنى الشأن - ولك أن تجعله بمعنى التكليف والإيجاب أى ليس ما تأمرهم به من عندك  
وليس الأمر بترك التوبة ولا التعذيب - فليس هناك عطف الخاص على العام ، وفيه أن الحمل على التكليف  
تكلف ، والحمل على الشأن أرفع شأنًا .

ونقل عن الفراء . وابن الأنبارى أن (أو) بمعنى إلا أن ، والمعنى ليس لك من أمرهم شئ إلا أن يتوب  
الله تعالى عليهم بالاسلام فتفرح ، أو يعذبهم فتشقى بهم وأياً ما كان فالجملة كلام مستأنف سيق لبيان بعض  
الأمور المتعلقة بغزوة أحد أو ما يشبهها إثر بيان ما يتعلق بغزوة بدر لما بينهما من التناسب من حيث أن كلا  
منهما مبنى على اختصاص الأمر كله بالله تعالى ومبنى على سلبه عن سواه ، وقيل : إن كل ما في هذه الآيات في  
غزوة أحد على ما أشرنا إليه ، وقيل : إن قوله تعالى : (أو يتوب) الخ عطف على ينقلبوا أى يكون ثمرة خزيهم  
انقلابهم خائبين أو التوب عليهم أو تعذيبهم ، أو عطف على (يكبتهم) (و) (ليس لك من الأمر شئ) اعتراض وسط بين  
المعطوف عليه المتعلق بالعاجل والمعطوف المتعلق بالآجل لتحقيق أن لا تأثير للنعصور إثر بيان أن لا تأثير  
للناصريين وتخصيص النفي برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على طريق تلوين الخطاب للدلالة على الاتقاء  
من غيره من باب أولى وإنما خص الاعتراض بموقعه لأن ما قبله من القطع والكبت من مطلق أن يكون فيه  
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واسائر مباشرى القتال مدخل في الجملة ، والمعنى إن مالك أمرهم على الإطلاق  
وهو الله تعالى نصرهم عليهم ليهلكهم أو يكبتهم أو يتوب عليهم إن أسلوا أو يعذبهم إن أصروا ، وليس لك  
من أمرهم شئ . إن أنت إلا عبد مأمور بإنذارهم وجهادهم .

والمراد بتعذيبهم التعذيب الشديد الأخرى المخصوص بأشد الكفرة كفراً وإلفطلق التعذيب الأخرى  
متحقق في الفريقين الأولين وحمله على التعذيب الدنيوى بالاسر واستيلاء المؤمنين عليهم خلاف المتبادر من  
التعذيب عند الإطلاق وكذا لا يلائم ظاهر قوله سبحانه : ﴿ فَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴾ فإنه في مقام التعليل لهذا التعذيب

وأكثر ما يعلل به التعذيب الآخروي ، نعم حملة على التعذيب الدنيوي أو وفق بالمعنى الذي ذكره الفراء . وابن الانباري لان التشفي في الغالب إنما يكون في الدنيا ونظم التوبة والتعذيب الآخروي في سلك العلة الغائية للنصر المترتبة عليه في الوجود من حيث أن قبول توبتهم فرع تحققها الناشئ من علمهم بحقية الاسلام بسبب غلبة أهله المترتبة على النصر الذي هو من الآيات الغر المحجلة وأن تعذيبهم المذكور شيء مسبب على إصرارهم على الكفر بعد تبين الحق على الوجه المذكور كما ينبغي عن ذلك قوله تعالى : ( ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ) وإن فسر بالآسر مثلاً كان أمر التسبب مكشوفاً لامرية فيه ، واستشكلت هذه الآية بناءً على أنها تدل على مافي بعض الروايات على أنه ﷺ كان فعل فعلاً ومنع منه بأنه إن كان ذلك الفعل من الله تعالى فكيف منعه منه وإن لم يكن فهو قادح بالعصمة ومناف لقوله تعالى : ( وما ينطق عن الهوى ) ، وأجيب بأن ما وقع كان من باب خلاف الأولى نظراً إلى منصبه ﷺ ، والنهي المفهوم من الكلام من باب الارشاد إلى اختيار الأفضل ولا يعد ذلك من الهوى في شيء بناءً على القول بأنه يصح للنبي أن يجتهد ويعمل بما أدى إليه اجتهاده المأذون به . وجوز أن يكون ذلك الفعل نفسه عن وحى وإذن من الله تعالى له صلى الله تعالى عليه وسلم به وأن النهي عن ذلك كان نسخاً لذلك الاذن وأياً ما كان لا ينافي العصمة الثابتة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام فافهم .

﴿ وَلِلَّهِ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ﴾ كلام مستأنف سيق ليبيان اختصاص ملكية جميع الكائنات به تعالى إثر بيان اختصاص طرف من ذلك به عز شأنه تقريراً لما سبق وتكملة له ، وتقديم الخبر للقصر ، (وما) عامة للعقلاء وغيرهم تغليباً أى له سبحانه مافي هذين النوعين ، أو مافي هاتين الجهتين ملكاً وملكاً وخلقاً وإقتداراً لا مدخل لأحد معه في ذلك فالأمر كله له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ ﴾ أن يغفر له من المؤمنين فلا يعاقبه على ذنبه فضلامه ﴿ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ﴾ أن يعذبه عدلامه وإيثار كلمة (من) في الموضعين لاختصاص المغفرة والتعذيب بالعقلاء وتقديم المغفرة على التعذيب للايدان بسبق رحمته تعالى على غضبه . وظاهر الآية يدل على أن مغفرة الله تعالى وتعذيبه غير مقيد بشئ بل قد يدعى أن التقيد مناف للسوق إذ هو لا يثبت أنه سبحانه المالك على الإطلاق فله أن يفعل ما يشاء لا مانع له من مشيئته ولو كانت مغفرته مقيدة بالتوبة وتعذيبه بالظلم لم يكن فاعلاً لما يشاء بل لما تستدعيه التوبة أو الظلم ، فالآية ظاهرة في نفى الوجوب على الله تعالى وأنه يجوز أن يغفر سبحانه للمذنب ويعذب المصلح - وهو مذهب الجماعة - وذهب المعتزلة إلى أن المغفرة مشروطة بالتوبة فمن لم يتب لا يجوز أن يغفر له أصلاً ، وتمسكوا في ذلك بوجهين : الأول الآيات والأحاديث الناطقة بوعيد العصاة ، الثاني أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له وإغراءً للغير عليه وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ، وحملوا هذه الآية على التقيد وخصوا أمثالها من المطلقات بالصغائر أو الكبائر المقرونة بالتوبة ، وقالوا : إن المراد (يغفر لمن يشاء) إذا تاب وجعلوا القرينة على ذلك أنه تعالى عقب قوله سبحانه : (أو يعذبهم) بقوله جل شأنه : (فأنهم ظالمون) وهو دليل على أن الظلم هو السبب الموجب فلا تعذيب بدونه ولا مغفرة مع وجوده فهو مفسر (لمن يشاء) وأيدوا كون المراد ذلك بما روى عن الحسن في الآية (يغفر لمن يشاء) بالتوبة ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين (ويعذب من يشاء) ولا يشاء أن يعذب إلا للمستوجبين ، وبما روى عن عطاء (يغفر لمن) يتوب عليه (ويعذب من) لقيه ظالماً ، والجماعة

تمسكوا بإطلاق الآيات ، وأجابوا عن متمسك المخالف ، أما عن الأول فإن تلك الآيات والأحاديث على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب ، والنزاع فيه على أن كثرة النصوص في العفو تخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ، وأما عن الثاني فإن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن الجزم به ، وكيف يوجب جواز العفو العلم بعدم العقاب والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجراً فكيف يكون العلم بجواز العفو تقريراً وإغراءً على الذنب مع هذا الزاجر .

وأيضاً إن الكثير من المعتزلة خصوا مثل قوله تعالى : ( إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) بالصغائر فلو كان جواز العفو مستلزماً كما زعموا للعلم بعدم العقاب لزم اشتراك الإلزام بأن يقال : إن المرتكب للصغائر إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه فإن ذلك تقريراً له وإغراءً للغير عليه وفيه من الفساد ما فيه ، وما جعلوه قرينة على التقييد معارض بما يدل على الإطلاق أعنى قوله : ( والله ما في السموات وما في الأرض ) فإنه معطوف معنى على قوله جل اسمه : ( ليس لك من الأمر شيء ) ويدل ذلك على أن له سبحانه التصرف المطلق وهو على خلاف ما يقولون حيث جعلوا تصرفه ومشيتته مقيداً بأن يكون على مقتضى الحكمة والحكمة تقتضي عدم غفران من لم يتب ولا يخفى أنه في حيز المنع لأن المشيئة والحكمة كلاهما من صفاته تعالى لا تتبع إحداها الأخرى وبتقدير الاستتباع لانسلم أن الحكمة تقتضي عدم غفران من لم يتب على أن تعقيب (أو يعذبهم) بقوله عز وجل : ( فانهم ظالمون ) لا يدل على أكثر من أن الظلم مفض إلى التعذيب ومن يمنع الإفضاء إنما المنع على أن يكون تفسيراً (لمن يشاء) وأين الدلالة على أن كل ظلم كذلك ولا عموم للفظ ولا هو من قبيل مفهوم الصفة ليصلح متمسكاً في الجملة ، وما نقل عن الحسن . وعطاء لا يعرف له سند أصلاً ومن ادعاه فليأت به إن كان من الصادقين ، وما يدل على كذبه أن فيه حجراً على الرحمة الواسعة وتضييق مسالكها من غير دليل قطعي ولا يظن بمثل الحسن هذا القبيح سلمنا الصدق وعدم لزوم ما ذكر لكن قول الحسن ونحوه لا يترك له ظاهر الكتاب والحق أحق بالتابع .

فإن قال الخصم : نحن متمسك في هذا المطلب بلزوم الخلف قلنا : يكون رجوعاً إلى الاستدلال بالمعقول ، وقد أذقناكم الموت الأحمر فيه لا بالآيات فتبقى دلالة هذه الآية على عمومها . وهو مطلوب بنا هنا . على أن هذا الآية واردة في الكفار على أكثر الروايات ، ومعتقد الجماعة أن المغفرة في حقهم مشروطة بالتوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان كما يفصح عنه قوله تعالى : ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) وليسوا محل خلاف بين الطائفتين فمن استدلل بها من المعتزلة على غرضه الفاسد فقدضل سواء السبيل .

﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١٢٩ ﴾ تذييل مقرر لمضمون قوله تعالى : ( يغفر لمن يشاء ) مع زيادة ، وفي تخصيص

التذييل به إشارة إلى ترجيح جهة الاحسان والانعام ، وفيه ما يؤيد مذهب الجماعة .

هذا ﴿ ومن باب الإشارة ﴾ ( ليسوا سواء ) من حيث الاستعداد وظهور الحق فيهم ( من أهل الكتاب ) الذين ظهرت فيهم نقوش الكتاب الإلهي الأزلي ( أمة قائمة ) بالله تعالى له ( يتلون آيات الله ) أي يظهرون للمستعدين مافاض عليهم من الاسرار ( آناء الليل ) أوقات ليل الجهالة وظلمة الحيرة ( وهم يسجدون ) أي يخضعون لله تعالى ولا يحدث فيهم الانانية إنهم عالمون وأن من سواهم جاهلون ( يؤمنون بالله واليوم الآخر )

أى بالمبدأ والمعاد (وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) حسب اقتضاء الشرع وليكون ما تقدم نظراً للخصوص لأن إيداع الأسرار عند الأحرار، وهذا بالنظر إلى العموم لأن الشريعة أوسع دائرة من الحقيقة قدم وأخر (ويسارعون في الخيرات) من تكميل أنفسهم وغيرهم (وأولئك من الصالحين) القائمين بحقوق الحق والخلق (وما تفعلوا من خير) يقربكم إلى الله تعالى (فلن تكفروه) فقد جاء « من تقرب إلى شبراً تقرب إليه ذراعاً ومن تقرب إلى ذراعاً تقرب إليه باعاً ومن أتاني يمشي أتيته هرولة » ( والله عليم بالمتقين ) أى الذين اتقوا ما يحجبهم عنه فيتجلى لهم بقدر زوال الحجاب (إن الذين كفروا) واحتجبوا عن الحق برؤية الأغيار (وأشركوا بالله) تعالى ما لا وجود له في غير ولا نفير (لن تغني) لن تدفع ( عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله ) أى عذابه ( شيئاً ) من الدفع لأنهما من جملة أصنامهم التي عبدوها ( وأولئك أصحاب النار ) وهى الحجاب والبعاد عن الحضرة ( هم فيها خالدون ) لاقتضاء صفة الجلال مع استعدادهم ذلك ( مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا ) الفانية الدنية ولذاتها السريعة الزوال طلباً للشهوات ومحمدة الناس لا يطلبون به وجه الله تعالى ( كمثل ريح فيها صر ) أى برد شديد ( أصابت حرث قوم ظللوا أنفسهم ) بالشرك والكفر ( فأهلكته ) عقوبة لهم من الله تعالى لظلمهم ( وما ظلمهم الله ) بإهلاك حرثهم ( ولكن أنفسهم يظلمون ) لسوء استعدادهم الغير المقبول ( يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة ) أى خاصة تطلعونه على أسراركم ( من دونكم ) كالمكرين المحجوبين إذ المحبة الحقيقية لا تكون إلا بين الموحدين لكونها ظل الوحدة ولا تكون بين المحجوبين لكونهم في عالم التضاد والظلمة ولا يتأتى الصفاء والوافق الذى هو ثمرة المحبة في ذلك العالم فلذا ترى محبة غير أهل الله تعالى تدور على الأغراض ، ومن هنا تتغير لأن اللذات النفسانية لا تدوم فاذا كان هذا حال المحجوبين بعضهم مع بعض فكيف تتحقق المحبة بينهم وبين من يخالفهم في الأصل والوصف ، وأنى يتجانس النور والظلمة ، وكيف يتوافق مشرق ومغرب ؟ !

أيها المنكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان

هى شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا استقل يمانى

ففي الحقيقة بينهما عداوة حقيقية وبعد كل إلى حيث لا ترامى ناراهما ، وآثار ذلك ظاهرة كما بين الله تعالى بقوله سبحانه : ( قد بدت البغضاء من أفواههم ) لا تمتناع إخفاء الوصف الذاتى ( وما تخفى صدورهم أكبر ) لأنه المنشأ لذلك فهو نار وذاك شرار وهو جبل والظاهر غبار ( قد بينا لكم الآيات ) وهى العلامات الدالة على المحبة والعداوة وأسبابهما ( إن كنتم تعقلون ) وتفهمون من فحوى الكلام ( ها أنتم أولاء تحبونهم ) بمقتضى ما عندكم من التوحيد لأن الموحد يحب الناس كلهم بالحق للحق ويرى الكل مظهراً لحبيبه جل شأنه فيرحم الجميع ويعلم أن البعض منهم قد اشتغل بباطل نظراً إلى بعض الحثيات وابتلى بالقدر ، وهذا لا ينافى ما قدمنا آنفاً عند التأمل ( ولا يحبونكم ) بمقتضى الحجاب والظلمة التى ضربت عليهم ( وتؤمنون بالكتاب ) أى جنسه ( كله ) لما أنتم عليه من التوحيد المقتضى لذلك ( وهم لا يؤمنون ) بذلك للاحتجاب بما هم عليه ( وإذا لقوكم قافوا آمناً ) لما فيهم من النفاق المستجلب للأغراض العاجلة ( وإذا خلوا عضوا عليكم إلا نامل من الغيظ ) السكامن في صدورهم ( إن تمسكم حسية ) كآثار تجلى الجمال ( تسوهم ) ويحزنوا لها ( وإن تصبكم سيئة ) أى ما يظنون أنه سيئة كآثار تجلى الجلال ( يفرحوا بها ؟ وإن تصبروا ) على ما ابتليتكم به وثبتتوا على التوحيد ( وتنتقوا ) الاستعانة بالسوى ( لا يضركم كيدهم شيئاً ) لأن الصابر على البلاء المتوكل على الله تعالى المستعين به المعرض

عن سواه ظافر بطلبته غالب على خصمه محفوف محفوظ بعناية الله تعالى ، والمخذول من استعان بغيره وقصده سواه كما قيل :

من استعان بغير الله في طلب فان ( ناصره عجز وخذلان )

( إن الله بما يعملون ) من المكاييد ( محيط ) فيطهلها ويطغى نارها ( لقد نصركم الله بيدركم الله ) ( الله تعالى تحت ظل الكبرياء والعظمة ) ( علمكم تشكرون ) ذلك وبالشكر تزداد النعم ( إذ تقول للؤمنين ) لما رأيت من حالهم ( أن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين ) على صيغة اسم الفاعل السكينة عليكم ، أو ( منزلين ) على صيغة اسم المفعول من جانب الملكوت اليكم ( بلى إن تصبروا ) على صدمات تجليه سبحانه ( وتتقوا ) من سواه ( ويأتوكم من فورهم هذا ) أى بلا بطء ( يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين ) على صيغة الفاعل أى معدين أرواحكم بعلامتهم الطمأنينة ، أو ( مسومين ) على صيغة المفعول بعائهم يرضى ، وهى إشارة إلى الأنوار الالهية الظاهرة عليهم ، وتخصيص - الخمسة آلاف - بالذكر لعله إشارة إلى إمداد كل لطيفة من اللطائف الخمس بألف والألف إشارة إلى الامداد الكامل حيث أنها نهاية مراتب الاعداد وشرط ذلك بالصبر والتقوى لأن النصر على الأعداء - وأعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك - لا يكون إلا عند تقوى القلب وكذا سائر جنود الروح بل والروح نفسها أيضاً بتأييد الحق والتنوير بنور اليقين فتحصل المناسبة بين القلب مثلاً وبين ملكوت السماء وبذلك التناسب يستنزل قواها وأوصافها فى أفعاله وربما يستمد من قوى قهرها على من يغضب عليه وذلك عبارة عن نزول الملائكة وهذا لا يكون إلا بالصبر على تحمل المكروه طلباً لرضا الله تعالى والتقوى من مخالفة أمر الحق والميل إلى نحو النفع الدنيوى والذات الفانية .

وأما إذا جزع وهلع ومال إلى الدنيا فلا يحصل له ذلك لأن النفس حينئذ تستولى عليه وتحجبه بظلمة صفاتها عن النور فلم تبق تلك المناسبة وانقطع المدد ولم تنزل الملائكة ، ( وما جعله الله إلا بشرى لكم ) أى إلا لتستبشروا به فيزداد نشاطكم فى التوجه إلى الحق ( ولتطمئن به قلوبكم ) فيتحقق الفيض بقدر التصفية ( وما النصر إلا من عند الله ) لأن عند الملائكة فلا تحتجبوا بالكثرة عن الوحدة وبالحق فالحق فالحق منه تعالى وإليه ( العزيز ) فلا يعجزه الظهور بما شاء وكيف شاء ( الحكيم ) الذى ستر نصره بصور الملائكة لحكمة ( ليقطع ) أى يهلك ( طرفاً من الذين كفروا ) وهم أعداء الله تعالى ( أو يكبتهم ) يخزيهم ويذلهم ( فينقلبوا خائبين ) فيرجعوا غير ظافرين بما أملوا ( ليس لك ) من حيث أنت ( من الأمر شئ ) وكله لك من حيثية أخرى ( أو يتوب عليهم ) إذا أسلبوا فتفرح لأنك المظهر للرحمة الواسعة ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) ( أو يعذبهم ) لاجلك فقتلهم من حيث أنهم خالفوا الأمر الذى بعثت به إلى الناس كافة فانهم ظالمون بتلك المخالفة ( والله مافى السموات ) من عالم الارواح ( وما فى الارض ) من عالم الطبيعيات يتصرف فيها كيف يشاء ويختار ( يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ) لأن له التصرف المطلق فى الملك والملكوت ( والله غفور رحيم ) كثير المغفرة والرحمة نسأل الله تعالى أن يغفر لنا ويرحمنا ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ﴾ ابتداء كلام مشتمل على أمر ونهى وترغيب وترهيب تنميها لما سلف من الارشاد إلى ماهو الاصلاح فى أمر الدين وفى باب الجهاد ، ولعل إيراد النهى عن الربا بخصوصه هنا لما أن الترغيب فى الانفاق فى السراء والضراء الذى عمدته الانفاق فى سبيل الجهاد متضمن للترغيب فى تحصيل المال فكان مظنة مبادرة الناس إلى طرق الاكتساب ومن جعلتها بل أسهلها الربا فهو اعنه ،

وقدمه على الامر اعتناءً به وليجئ ذلك الامر بعد سد ما يحدشه ، وقال القفال : يحتمل أن يكون هذا الكلام متصلاً بما قبله من جهة أن أكثر أموال المشركين قد اجتمعت من الربا وكانوا ينفقون تلك الأموال على العساكر وكان من الممكن أن يصير ذلك داعياً للمسلمين إلى الإقدام عليه كي يجمعوا الأموال وينفقوها على العساكر أيضاً ويتمكنوا من الانتقام من عدوهم ، فورد النهي عن ذلك رحمة عليهم ولطفاً بهم ، وقيل : إنه تعالى شأنه لما ذكر أن له التعذيب لمن يشاء والمغفرة لمن يشاء وصل ذلك بالنهي عما لو فعلوه لاستحقاقه عليه العقاب - وهو الربا - وخصه بالنهي لانه كان شائعاً إذذاك وللاعتناء بذلك لم يكتف بمبادل على تحريمه بما في سورة البقرة بل صرح بالنهي وساق الكلام له أولاً وبالذات إيذاناً بشدة الحظر .

والمراد من الآكل الأخذ ، وعبر به عنه لما أنه معظم ما يقصده به ولشيوعه في المأكولات مع ما فيه من زيادة التشنيع ، وقد تقدم الكلام في الربا ( أضعافاً مضاعفة ) حال من الربا - والأضعاف - جمع ضعف وضعف الشيء مثله ، وضعفاه مثلاه ، وأضعافه أمثاله ، وقال بعض المحققين : الضعف اسم ما يضعف الشيء كالشيء اسم ما يثنيه من ضعف الشيء بالتخفيف فهو مضعوف - على ما نقله الراغب - بمعنى ضعفته ، وهو اسم يقع على العدد بشرط أن يكون معه عدد آخر فأكثر ، والنظر فيه إلى فوق بخلاف الزوج فإن النظر فيه إلى مادونه فإذا قيل : ضعف العشرة لزم أن تجعلها عشرين بلا خلاف لأنه أول مراتب تضعيفها ، ولو قال : له عندي ضعف درهم لزمه درهمان ضرورة الشرط المذكور كما إذا قيل : هو أخو زيد اقتضى أن يكون زيد أخاه وإذا لزم المزاجحة دخل في الإقرار ، وعلى هذا له ضعف درهم منزل على ثلاثة دراهم وليس ذلك بناءً على ما يتوهم أن ضعف الشيء موضوعه مثلاه وضعفيه ثلاثة أمثاله ، بل ذلك لأن موضوعه المثل بالشرط المذكور . وهذا معزى الفقهاء في الأقاير والوصايا ، ومن البين أنهم ألزموا في ضعف الشيء ثلاثة أمثاله ولو كان موضوع الضعف المئين لكان الضعفان أربعة أمثال - وليس مبناه العرف العامي بل الموضوع اللغوي - كما قال الأزهري .

ومن هنا ظهر أنه لو قال له على الضعفان درهم ودرهم أو الضعفان من الدراهم لم يلزم إلا درهمان كما لو قال الأخوان ، ثم قال والحاصل أن تضعيف الشيء ضم عدد آخر إليه وقد يزداد وقد ينظر إلى أول مراتبه لانه المتيقن ، ثم إنه قد يكون الشيء المضاعف مأخوذاً معه فيكون ضعفاه ثلاثة وقد لا يكون فيكون اثنين وهذا كله موضوع له في اللغة لا العرف ، وليس هذه الحال لتقييد المنهى عنه ليكون أصل الربا غير منهي بل لمراعاة الواقع ، فقد روى غير واحد أنه كان الرجل يربي إلى أجل فإذا حل للدين زدني في المال حتى أزيدك بالأجل فيفعل وهكذا عند كل أجل فيستغرق بالشيء الضعيف ماله بالسكينة فهو اعن ذلك ونزلت الآية ، وقرئ - مضعفة - بلا ألف مع تشديد العين .

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ أي فيما نهيتهم عنه من جملة أكل الربا ﴿لَعَلَّكُمْ تَقْلَحُونَ﴾ (١٣٠) أي لكي تفلحوا أو راجين الفلاح ، فالجملة حينئذ في موضع الحال قبل : ولا يخفى أن اقتران الرجاء بالتخويف يفيد أن العبد ينبغي أن يكون بين الرجاء والخوف فهما جناحاه اللذان يطير بهما إلى (١) حضائر القدس ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾ أي احتزوا عن

متابعة المرائين وتعاطى ما يتعاطونه من أكل الربا المفضى إلى دخول النار ﴿الَّتِي أُعِدَّتْ﴾ أي هيئت

﴿لِّلْكَافِرِينَ ١٣١﴾ وهى الطبقة التى اشتد حرها وتضاعف عذابها وهى غير النار التى يدخلها عصاة أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانها دون ذلك ، وفيه إشارة إلى أن أكلة الربا على شفا حفرة الكفرة، ويحتمل أن يقال :إن النار مطلقاً مخلوقة للكافرين معدة لهم أولاً وبالذات ، وغيرهم يدخلها على وجه التبعية فالصفة ليست للتخصيص ، وإلى هذا ذهب الجبل من العلماء، روى عن الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه أنه كان يقول: إن هذه الآية هى أخوف آية فى القرآن حيث أوعده الله تعالى المؤمنين بالنار المعدة للكافرين إن لم يتقوه فى اجتناب محارمه وليس بنص فى التخصيص ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فى جميع ما أمركم به ونهاكم عنه فلا يتكرر مع الامر بالتقوى

السابق ﴿وَالرَّسُولَ﴾ أى الذى شرع لكم الدين وبلغكم الرسالة فان طاعته طاعة الله تعالى \*

﴿لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ١٣٢﴾ أى لى تنالوا رحمة الله تعالى أوراجين رحمته ، وعقب الوعيد بالوعده ترهيباً عن المخالفة وترغيباً فى الطاعة ، قال محمد بن إسحق: هذه الآية معاتبة للذين عصوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم فى أحد ولعلمهم الرماة الذين فارقوا المركز ﴿وَسَارِعُوا﴾ عطف على أطيعوا أو اتقوا . وقرأ نافع . وابن عامر بغير واو على وجه الاستئناف وهى قراءة أهل المدينة والشام ، والقراءة المشهورة قراءة أهل مكة والعراق أى بادروا وسابقوا ، وقرئ بالآخر ﴿إِلَى مَغْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ﴾ أى أسبابها من الاعمال الصالحة ، وعن على كرم الله تعالى وجهه سارعوا إلى أداء الفرائض ، وعن ابن عباس إلى الاسلام ، وعن أبى العالية إلى الهجرة ، وعن أنس بن مالك إلى التوبة الاولى ، وعن سعيد بن جبير إلى أداء الطاعات ، وعن يمان إلى الصلوات الخمس ؛ وعن الضحاك إلى الجهاد ، وعن عكرمة إلى التوبة ، والظاهر العموم ويدخل فيه سائر الانواع ، وتقديم المغفرة على الجنة لما أن التخلية مقدمة على التحلية ، وقيل : لأنها كالسبب لدخول الجنة ، و( من ) متعلقة بمحذوف وقع نعتاً - لمغفرة - والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لإظهار مزيد اللطف بهم ووصف المغفرة بكونها من الرب دون الجنة تعظيماً لامرها وتنويعاً بشأنها وسبب نزول الآية على ما أخرجه عبد بن حميد . وغيره عن عطاء بن أبى رباح « أن المسلمين قالوا : يا رسول الله بنو إسرائيل كانوا أكرم على الله تعالى منا كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة فى عتبة داره اجدع أنفك اجدع أذنك افعل كذا وكذا فسكت صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت هذه الآيات إلى قوله تعالى : ( والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ) الآية فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : ألا أخبركم بخير من ذلكم ثم تلاها عليهم « والتوین فى مغفرة للتعظیم ويؤيده الوصف ، وكذا فى ( جنّة ) ويؤيده أيضاً وصفها بقوله سبحانه : ﴿عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ والمراد كعرض السموات والأرض فهو على حد قوله :

حسبت بغام راحلتى عناقاً وماهى ويب غيرك بالعناق

فانه أراد كصوت عناق ، والعرض أقصر الامتدادين ، وفى ذكره دون ذكر الطول مبالغة ، وزاد فى المبالغة بمحذف أداة التشبيه وتقدير المضاف فليس المقصود تحديد عرضها حتى يتمتع كونها فى السماء بل الكلام كناية عن غاية السعة بما هو فى تصور السامعين ، والعرب كثيراً ما تصف الشيء بالعرض إذا أرادوا وصفه بالسعة، ومنه قولهم: أعرض فى المكارم إذا توسع فيها، والمراد من ( السموات والارض ) السموات

السبع والارضون السبع ، فعن ابن عباس من طريق السدي أنه قال: تقرر السموات السبع والارضون السبع كما تقرر الشياح بعضها ببعض فذلك عرض الجنة ، والاكثر من على أنها فوق السموات السبع تحت العرش وهو المروي عن أنس بن مالك ، وقيل : إنها في السماء الرابعة واليه ذهب جماعة ، وقيل : إنها خارجة عن هذا العالم حيث شاء الله تعالى ، ومعنى كونها في السماء أنها في جهة العلو ولا مانع عندنا أن يخلق الله تعالى في العلو أمثال السموات والارض بأضعاف مضاعفة ولا ينافي هذا خبر أنها في السماء الرابعة إن صح ، ولا ما حكى عن الأكثر لأن ذلك مثل قولك : في الدار بستان إذا كان له باب منها يشرع اليه مثلاً فإنه لا ينافي خروج البستان عنها ، وعلى هذا التأويل لا ينافي الخبر أيضاً كون عرض الجنة ( كعرض السموات والارض ) من غير حاجة إلى القول بأنه ليس المراد من ( السموات ) السموات السبع كما قيل به •

ومن الناس من ذهب إلى أنها في السماء تحت العرش أو الرابعة إلا أن هذا العرض إنما يكون يوم القيامة حيث يزيد الله تعالى فيها ما يزيد •

وحكى ذلك عن أبي بكر أحمد بن علي قيل : وبذلك يدفع السؤال بأنه إذا كان عرض الجنة ( كعرض السموات والارض ) فأين تكون النار ، ووجه الدفع أن ذلك يوم القيامة ، وأما الآن فهي دون ذلك بكثير ، ويوم يثبت لها ذلك لا تكون فيه السموات والارض كهذه السموات والارض المشبه بعرضها عرضها ، ولا يخفى أن القول : بالزيادة في السعة يوم القيامة وإن سلم إلا أن كونها اليوم دون هذه السموات والارض بكثير في حيز المنع ولا يكاد يقبل ، والسؤال المذكور أجاب عنه رسول الله ﷺ بغير ذلك •

فقد أخرج ابن جرير عن التبوخي رسول هرقل قال : « قدمت على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بكتاب هرقل ، وفيه : إنك كتبت تدعوني إلى جنة عرضها السموات والارض فأين النار ؟ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : سبحان الله فأين الليل إذا جاء النهار ؟ ولعل المقصود من الجواب إسقاط المسألة وبيان أن القادر على أن يذهب الليل حيث شاء قادر على أن يخلق النار حيث شاء ، وإلى ذلك يشير خبر أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ، وذهب أبو مسلم الأصفهاني إلى أن العرض ههنا ليس مقابل الطول بل هو من قولك عرضت المتاع للبيع ، والمعنى أن ثمنها لو بيعت كثمن السموات والارض ، والمراد بذلك عظم مقدارها وجلالة قدرها وأنه لا يساويها شيء وإن عظم ، فالعرض بمعنى ما يعرض من الثمن في مقابلة المبيع وربما يستغنى على هذا عن تقدير ذلك المضاف ، ولا يخفى أنه على ما فيه من البعد خلاف المأثور عن السالف الصالح من أن المراد وصفها بأنها واسعة ﴿ أعدت للمتقين ﴾ أي هيئت للطيعين لله تعالى ولرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما أضيفت إليهم للإيدان بأنهم المقصودون بالذات وإن دخول غيرهم كمصاة المؤمنين والأطفال والمجانين بطريق التبعية وإذا حملت التقوى في غير هذا الموضع ، وأما فيه فبعد على التقوى عن الشرك لا ما يعمه وسائر المحرمات لم نستغن عن هذا القول أيضاً لأن المجانين مثلاً لا يتصفون بالتقوى حقيقة ولو كانت عن الشرك كما لا يخفى • وجوز أن يكون هناك جنات متفاوتة وإن هذه الجنة للمتقين الموصوفين بهذه الصفات لا يشاركهم فيها غيرهم لا بالذات ولا بالتبع ، ولعلها الفردوس المصرح بها في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إذا سألت الله الجنة فاسأله الفردوس » وفيه تأمل ، والآية ظاهرة في أن الجنة مخلوقة الآن كما يدل عليه الفعل الماضي ، وجعله من باب ( ونفخ في الصور ) خلاف الظاهر ولا داعي اليه كما بين في محله ، ومثل ذلك ( أعدت ) السابق في حق النار ،

( ٨٢ - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

وأما دلالة الآية على أن الجنة خارجة عن هذا العالم بناءً على أنها تقتضي أن الجنة أعظم منه فلا يمكن أن يكون محيطاً بها ففيه نظر كما يرشدك إليه النظر فيما تقدم \*

والجمل في موضع جر على أنها صفة لجنة، وجوز أن تكون في موضع نصب على الحالية منها لأنها قد وصفت، وجوز أيضاً أن تكون مستأنفة قال أبو البقاء: ولا يجوز أن تكون حالا من المضاف إليه لثلاثة أمور: أحدها أنه لا عمل له وما جاء من ذلك متأول على ضعفه، والثاني أن العرض هنا لا يراد به المصدر الحقيقي بل المسافة، والثالث أن ذلك يلزم منه الفصل بين الحال وصاحبها ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ﴾ في محل الجز على أنه نعت للمتقين مادح لهم، وقيل: مخصص أو بدل أو بيان أو في محل نصب على إضمار الفعل أو رفع على إضمار (هم) ومفعول (ينفقون) محذوف ليتناول كل ما يصلح للانفاق المحمود أو متروك بالكلية لما في قولهم: فلان يعطى \*

﴿فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ أي في اليسر والعسر قاله ابن عباس: وقيل: في حال السرور والاعتماد، وقيل: في الحياة وبعد الموت بأن يوصى، وقيل: فيما يسر كالنفقة على الولد والقريب وفيما يضر كالنفقة على الأعداء، وقيل: في ضيافة الغنى والاهداء إليه وفيما ينفقه على أهل الضر ويتصدق به عليهم، وأصل السراء الحالة التي تسر والضراء الحالة التي تضر، والمتبادر ما قاله الخبر، والمراد إما ظاهرهما أو التعميم كما عهد في أمثاله أي أنهم لا يخلون في حال ما ينفق ما قدر وأعلى من كثير أو قليل وقد روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها تصدقت بحبة عنب، وعن بعض السلف أنه تصدق ببصلة، وفي الخبر: «اتقوا النار ولو بشق تمره»، وردوا السائل ولو بظلف محرق: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾ أصل الكظم شد رأس القربة عند امتلائها، ويقال: فلا كظم أي تمتلئ حزناً، و(الغيط) هيجان الطبع عند رؤية ما ينكر، والفرق بينه وبين الغضب على ما قيل: إن الغضب يتبعه إرادة الانتقام البتة، ولا كذلك الغيط، وقيل: الغضب ما يظهر على الجوارح والبشرة من غير اختيار والغيط ليس كذلك، وقيل: هما متلازمان إلا أن الغضب يصح إسناده إلى الله تعالى والغيط لا يصح فيه ذلك \*

والمراد والمتجرعين للغيط المسكين عليه عند امتلاء نفوسهم منه فلا ينقمون ممن يدخل الضرر عليهم ولا يبدون له ما يكره بل يصبرون على ذلك مع قدرتهم على الانفاذ والانتقام وهذا هو الممدوح، فقد أخرج عبد الرزاق وابن جرير عن أبي هريرة مرفوعاً «من كظم غيظاً وهو يقدر على إنفاذه ملائكة الله تعالى قلبه أمناً وإيماناً» \* وأخرج أحمد عن أنس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من كظم غيظاً وهو قادر على أن ينفعه دعاه الله تعالى على رموس الخلائق حتى يخيره الله تعالى من أي الحور شاء» وفي الأول جزء من جنس العمل، وفي الثاني ما هو من توابعه، وهذا الوصف معطوف على ما قبله والعدول إلى صيغة الفاعل هنا للدلالة على الاستمرار، وأما الانفاق فحيث كان أمراً متجدداً عبر عنه بما يفيد التجدد والحدوث ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ أي المتجاوزين عن عقوبة من استحقوا مؤاخذته إذا لم يكن في ذلك إخلال بالدين، وقيل: عن المملوكين إذا أساءوا، والعموم أولى \*

أخرج ابن جرير عن الحسن «أن الله تعالى يقول يوم القيامة: ليقم من كان له على الله تعالى أجر فلا يقوم إلا إنسان عفا»، وأخرج الطبراني عن أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «من سره أن يشرف له البنيان وترفع له الدرجات فليعف عمن ظلمه ويعط من حرمه ويصل من قطعه» \*

وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن أنس بن مالك في الآية « إن هؤلاء في أمتي قليل إلا من عصم الله تعالى وقد كانوا كثيراً في الامم التي مضت » والاستثناء منقطع إن كانت القلة على ظاهرها ومتصل إن كانت بمعنى العدم ، وكون بعض الخصائص كثيراً في الامم السابقة لا يقتضي تفضيلهم على هذه الأمة من كل الوجوه ومن ظن ذلك تكلف في توجيه الحديث بأن المراد أن الكاظمين الغيظ في أمتي قليل إلا بعصمة الله تعالى لغلبة الغيظ عليهم ، وقد كانوا كثيراً في الامم السابقة لقلة حميتهم ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم قليلاً ولما تمرنت هذه الأمة في الغضب لله تعالى والتزموا الاجتناب عن المداينة صار إنفاذ الغيظ عادتهم فلا يكظمون إذا ابتلوا إلا بعصمة الله تعالى ، فالقليل في الخبر هم الذين يكظمون لقلة الحمية وهم الكثيرون في الامم السابقة فلا اختصاص لهم بمزية ليتوهم تفضيلهم على هذه الأمة ولو من بعض الوجوه ، ولا يخفى أن هذا التوجيه مما تأباه الإشارة والعبارة ، وأحسن منه بل لا نسبة أن الكثرة نظراً إلى مجموع الامم لا بالنسبة إلى كل أمة أمة ولا يضر قلة وجود الموصوفين بتلك الصفة فينا بالنظر إلى مجموع الخلائق من لدن آدم عليه السلام إلى أن بعث نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأن هذه الأمة بأسرها قليلة بالنظر إلى مجموع الامم فضلاً عن خيارها فتدبر ، وفي ذكر هذين الوصفين كما قال بعض المحققين : إشعار بكمال حسن موقع عفوه عليه الصلاة والسلام عن الرماة وترك مؤاخذتهم بما فعلوا من مخالفة أمره صلى الله تعالى عليه وسلم وندب له عليه الصلاة والسلام إلى ترك ما عزم عليه من مجازاة المشركين بما فعلوا بحمزة رضى الله تعالى عنه حتى قال : « حين رآه قد مثل به لأمثلن بسبعين مكانك » ولعل التعبير هنا بصيغة الفاعل أيضاً دون الفعل لأن العفو أشبه بالكظم منه بالانفاق ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٣٤﴾ تذييل لمضمون ما قبله - وال - إما للجنس والمذكورون داخلون فيه دخولا أولاً وإما للعهد وعبر عنهم بالمحسنين على ما قيل : إيداناً بأن النعوت المحدودة من باب الاحسان الذي هو الإتيان بالأعمال على الوجه اللائق الذي هو حسنها الوصفى المستلزم لحسنها الذاتى وقد فسرته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - بأن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك - ويمكن أن يقال : الاحسان هنا بمعنى الانعام على الغير على وجه عار عن وجوه القبح ، وعبر عنهم بذلك للإشارة إلى أنهم في جميع تلك النعوت محسنون إلى الغير لا في الانفاق فقط .

وما يؤيد كون الاحسان هنا بمعنى الانعام ما أخرجه البيهقي أن جارية لعلى بن الحسين رضى الله تعالى عنهما جعلت تسكب عليه الماء لتهيئاً للصلاة فسقط الابريق من يدها فشجه فرفع رأسه إليها فقالت : إن الله تعالى يقول (والكاظمين الغيظ) فقال لها : قد كظمت غيظي قالت : (والعافين عن الناس) قال : قد عفا الله تعالى عنك قالت : (والله يحب المحسنين) قال : اذهبي فأنت حرة لوجه الله تعالى ، ورجع بعضهم العهد على الجنس بأنه أدخل في المدح وأنسب بذكره قبل قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ من تمتع ما نزل حين قال المسلمون لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « بنو إسرائيل كانوا أكرم على الله تعالى منا » الخ على ما أشرنا إليه فيما تقدم ، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه ذكر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حال بني إسرائيل فنزلت هذه الآية ولم يذكر صدر الآية .

وفي رواية الكلبي « أن رجلاين أنصاريًا وثقفيًا آخى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بينهما فكانا

لا يفترقان فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض مغازيه وخرج معه الثقفي وخلف الأنصاري في أهله وحاجته فكان يتعاهد أهل الثقفي فأقبل ذات يوم فأبصر امرأة صاحبه قد اغتسلت وهي ناشرة شعرها فوهمت في نفسه فدخل ولم يستأذن حتى انتهى إليها فذهب ليلثمها فوضعت كفها على وجهها فقبل ظاهر كفها ثم ندم واستحيا فأدبر راجعاً فقالت: سبحان الله تعالى خنت أمانتك وعصيت ربك ولم تصل إلى حاجتك قال: وندم على صنيعه فخرج يسبح في الجبال ويتوب إلى الله تعالى من ذنبه حتى وافى الثقفي فأخبرته أهله بفعله فخرج يطالبه حتى دل عليه فواقه ساجداً وهو يقول: رب ذنب ذنبي قد خنت أخى فقال له: قم يا فلان فانطلق إلى رسول الله ﷺ فاسأله عن ذنبك لعل الله تعالى أن يجعل لك فرجا وتوبة فأقبل معه حتى رجع إلى المدينة وكان ذات يوم عند صلاة العصر نزل جبريل عليه السلام بتوبته فتلا (والذين إذا فعلوا) إلى قوله سبحانه وتعالى (ونعم أجر العاملين) فقال عمر رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله ألهذا الرجل خاصة أم للناس عامة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: بل للناس عامة \*

وفي رواية عطاء عن ابن عباس أن تيهان التمار أتته امرأة حسناء تبتاع منه تمرأ فضمها إلى نفسه وقبلها ثم ندم على ذلك فأتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر ذلك له فنزلت هذه الآية \* وأنت تعلم أنه لا مانع من تعدد سبب النزول وأياً ما كان فباطلاق اللفظ ينتظم ما فعله الرماة انتظاماً أولياً، وأخرج الترمذي عن عطاء بن خالد أنه قال: بلغني أنها لما نزلت صاح إبليس بجنوده وحشا على رأسه التراب ودعا بالويل والثبور حتى جاءت جنوده من كل بر وبحر فقالوا: مالك يا سيدنا قال: آية نزلت في كتاب الله لا يضرب بعدها أحد من بني آدم ذنب قالوا: وما هي؟ فأخبرهم قالوا: بفتح لهم باب الإهواء فلا يتوبون ولا يستغفرون ولا يرون إلا أنهم على الحق فرضى منهم بذلك، والموصول إما مفصول عما قبله على أنه مبتدأ، وقيل: إنه معطوف على ما قبله من صفات المتقين، وقوله سبحانه: (والله يحب المحسنين) اعتراض بينهما مشير إلى ما بينهما من التفاوت فإن درجة الأولين من التقوى أعلى وحظهم أوفى، وأعلى المتقين فيكون التفاوت أظهر وأكثر، - والفاحشة - الكبائر، وظلم النفس الصغائر قاله القاضي عبد الجبار الهمداني، وقيل: الفاحشة المعصية الفعلية، وظلم النفس المعصية القولية، وقيل: الفاحشة ما يتعدى، ومنه إقضاء الذنب لأنه سبب اجترأ الناس عليه ووقوعهم فيه وظلم النفس ما ليس كذلك، وقيل: الفاحشة كل ما يشتد قبحه من المعاصي والذنوب وتقال لكل خصلة قبيحة من الأقوال والأفعال، وكثيراً ما ترد بمعنى الزنا، وأصل الفحش مجاوزة الحد في السوء ومنه قول طرفة \* عقيلة مال الفاحش المتشدد \* يعني الذي جاوز الحد في البخل فلعل المراد منها هنا المعصية البالغة في القبح، والظلم الذنب مطلقاً وذكره بعدهما من ذكر العام بعد الخاص، وأو على الوجوه للتنويع ولا يرد أنه على بعض الوجوه التريدين الخاص والعام وقد توقف في قبوله لأنهم قالوا: إن هذا ترديد بين فرقتين من يستغفر للفاحشة ومن يستغفر لأي ذنب صدر عنه وكما بينهما، وجواب (إذا) قوله تعالى شأنه: ﴿ذَكُرُوا اللَّهَ﴾ أي تذكروا حقه العظيم ووعيده، أو ذكروا العرض عليه، أو سؤاله عن الذنب يوم القيامة أو نهي أو غفرانه وقيل: (ذكروا) جماله فاستحيوا وجلاله فهابوا، وقيل: (ذكروا) ذاته المقدسة عن جميع القبائح وأحبوا التقرب إليه بالمناسبة له بالتطهير من الذنائب، وعلى كل تقدير ليس المراد مجرد ذكر اسمه عز اسمه

﴿ فَاسْتَغْفِرُوا ﴾ أى طلبوا المغفرة منه تعالى ﴿ لذنوبهم ﴾ كيفما كانت ومفعول ( فاستغفروا ) محذوف لفهم المعنى أى استغفروه ، وليس المراد مجرد طلب المغفرة بل مع التوبة والإفطال بالمغفرة مع الإصرار كالاستهزاء بالرب جل شأنه ، ومن هنا قالت رابعة العدوية : استغفارنا هذا يحتاج إلى استغفار ﴿ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ اعتراض بين المعطوفين أو بين الحال وذيها ، والتركيب على ما أفاده بعض المحققين يدل على أمور من جهة الله تعالى وأمور من جهة العبد .

أما الأول فعلى وجوه : أحدها دلالة اسم الذات بحسب ما يقتضيه المقام من معنى الغفران الواسع وإيراد التركيب على صيغة الانشاء دون الاخبار بأن لم يقل وما يغفر الذنوب إلا الله تقرير لذلك المعنى وتأكيده كأنه قيل : هل تعرفون أحداً يقدر على غفر الذنوب كلها صغيرها وكبيرها سالفها وغابرها غير من وسعت رحمته كل شيء ، وثانيها تقديمه عن مكانه وإزالته عن مقره لأنه اعتراض بين المبتدأ وهو ( الذين ) والخبر الآتى ، ثم بين المعطوف والمعطوف عليه أو الحال وصاحبه للدلالة على شدة الاهتمام به والتنبية على أنه كلما وجد الاستغفار لم يتخلف الغفران ، وثالثها الاتيان بالجمع المحلى باللام إعلاماً بأن التائب إذا تقدم بالاستغفار يتلقى بغفران ذنوبه كلها فيصير كمن لا ذنب له ، ورابعها دلالة النفي بالحصر والاثبات على أنه لا مفرج للذنبين إلا كرمه وفضله ، وذلك أن من وسعت رحمته كل شيء لا يشاركه أحد في نشرها كرمها وفضلها ، وخامسها إسناد غفران الذنوب إلى نفسه سبحانه وإثباته لذاته المقدس بعد وجود الاستغفار وتنصل عبيده يدل على تحقق ذلك قطعاً إما بحسب الوعد كما نقول ، أو بحسب العدل كما يزعمه المعتزلة \* وأما الثانى ففيه وجوه أيضاً :

الأول إن في إبداء سعة الرحمة واستعجال المغفرة بشارة عظيمة وتطيباً للنفوس ، والثانى أن العبد إذا نظر إلى هذه العناية الشديدة والاهتمام العظيم في شأن التوبة يتحرك نشاطه ويهتز عطفه فلا يتقاعد عنها ، والثالث أن في ضمن معنى الاستغفار قلع اليأس والقنوط ولهذا علل سبحانه النهى في قوله تعالى : ( لا تقنطوا من رحمة الله ) بقوله جل شأنه : ( إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) ، والرابع أنه أطلقت الذنوب وعمت بعد ذكر الفاحشة وظلم النفس وترك مقتضى الظاهر ليدل به على عدم المبالاة في الغفران فإن الذنوب وإن كبرت فعفو الله تعالى أكبر ، والخامس أن الاسم الجامع في التركيب كما دل على سعة الغفران بحسب المقام يدل أيضاً على إرادة الحصر على أنه تعالى وحده معه مصححات المغفرة من كونه عزيزاً ليس فوقه أحد فيرد عليه حكمه . وكونه حكماً يغفر لمن تقتضى حكمته غفرانه . وقد التزم بعضهم كون - أل - في ( الذنوب ) للجنس لتفيد الآية امتناع صدور مغفرة فرد منها من غيره تعالى ، وهذا على ظنه لا تفيد الآية على تقدير إرادة كل ( الذنوب ) وحينئذ يزداد أمر المبالغة ، وأما جعل الجملة حالية بتقدير قائلين ذلك فتعسف يذهب بكثير من هذه الوجوه اللطيفة كما لا يخفى ، و ( مَنْ ) مبتدأ ( ويغفر ) خبره والاسم الجليل بدل من المستكن في يغفر أو فاعل له ﴿ وَلَمْ يَصْرُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ ﴾ عطفت على ( فاستغفروا ) أو حال من فاعله أى لم يقيموا أو غير مقيمين على الذى فعلوه من الذنوب فاحشة كانت أو ظلاً أو على فعلهم ، وأصل الإصرار الشد من الصر ، وقيل : الثبات على الشيء ، ومنه قول الخطيب يصف الخيل \*

عوابس بالشعث الكماء إذا ابتغوا غلاتها بالمحصدات ( أصرت )

ويستعمل شرعاً بمعنى الإقامة على القبيح من غير استغفار ورجوع بالتوبة ، والظاهر أنه لا يصح إرادة هذا

المعنى هنالكلا يتكرر مافى المفهوم مع مافى المنطوق، فلعلمه فيه بمعنى الإقامة، وإذا حمل الاستغفار على مجرد طلب المغفرة فقط كان هذا مشيراً للتوبة التى هى ملاك الامر إلا أنه قدم الاستغفار لانه دال عليها فى الظاهر، وإذا حمل على الحال الذى ينضم اليه التوبة كان هذا تصريحاً ببعض ما أريد منه إشارة إلى الاعتناء به كما قالوا فى ذكر الخاص بعد العام، أخرج البيهقي عن ابن عباس موقوفاً « كل ذنب أصّر عليه العبد كبير وليس بكبير ما تاب منه العبد » وأخرج أحمد . والبخارى فى الادب المفرد عن ابن عمر مرفوعاً ارحموا ترحموا واغفروا يغفر لكم ويل لأقاع القول ويل للبصرين » ( وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٣٥ ) قيل: الجملة حال من ضمير - استغفروا - وفيه بعد لفظي، والمشهور أنها حال من ضمير - أصروا - ومفعول (يعلمون) محذوف أى يعلمون قبح فعلهم، وقد ذكر أن الحال بعد الفعل المنفي وكذا جميع القيود قد يكون راجعاً إلى النفي قيماً له دون المنفي مثل ما جئتكم مشتغلاً بأمورك بمعنى تركت المجئ مشتغلاً بذلك، وقد يكون راجعاً إلى مادخله النفي مثل ما جئتكم راكباً، ولهذا معنيان: أحدهما - وهو الأكثر - أن يكون النفي راجعاً إلى القيد فقط ويثبت أصل الفعل فيكون المعنى جئت غير راكب، وثانيهما أن يقصد نفي الفعل والقيد معاً بمعنى انتفاء كل من الامرين فالمعنى فى المثال لا مجئ ولا ركوب، وقد يكون النفي متوجهاً للفعل فقط من غير اعتبار لنفي القيد وإثباته .

قيل: وهذه الآية لا يصح فيها أن يكون وهم (يعلمون) قيماً للنفي لعدم الفائدة لان ترك الإصرار موجب للاجر والجزاء سواء كان مع العلم بالقبح أو مع الجهل بل مع الجهل أولى ولا يصح أيضاً فيها أن يتوجه النفي إلى القيد فقط مع إثبات أصل الفعل إذ ليس المعنى على إثبات الإصرار ونفي العلم، وكذا لا يصح توجهه إلى الفعل والقيد معاً إذ ليس المعنى على نفي العلم، والظاهر أن المناسب فيها توجهه إلى الفعل فقط من غير اعتبار لنفي القيد وإثباته، والمراد لم يصروا عالمين بمعنى أن عدم الإصرار متحقق البتة .  
ولك أن تقول: لم لا يجوز أن يكون الحال هنا قيماً للنفي ويكون المعنى تركوا الإصرار على الذنب لعلمهم بأن الذنب قبيح فإن الحال قد يجئ فى معرض التعليل .

وحديث إن ترك الإصرار موجب للاجر والجزاء سواء كان مع العلم بالقبح أو مع الجهل فلا دخل لمضمون الحال فى إيجاب الأجر؟ مجاب عنه بأنه ليس المقصود من ذكر الحال تقييد الإصرار بها لإيجاب الأجر حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد مدحهم بأن تركهم الإصرار على الذنب لأجل أن فيهم ما هو زاجر عنه وهو عليهم بقبح الذنب فيكون مدحاً لهم بأن من صفاتهم التحرز عن القبائح، وادعى بعض المتأخرين تعين كون الحال قيماً للنفي وأن النفي راجع إلى القيد، والمعنى لم يكن لهم الإصرار مع العلم بقبح الجزاء لان المصر مع عدم العلم بالقبح لا يحرم الجزاء وغير المصر لكسالة أو لعدم ميل الطبع لا يبلغه لأن الجزاء على الكف لا على العدم وإلا لكان لكل أحد أجزية لا تنتهى لعدم فعل قبائح لا تنتهى لم تخطر بباله، ولا يخفى مافى قوله: « وغير المصر » الخ، وقوله: « لان الجزاء » الخ من النظر، وكأن من جعله حالاً من ضمير - استغفروا - أراد الفرار من هذه الدغدغة، وأنا أقول: إن الحال قيد للنفي ومتعلق العلم وليس هو القبح بل إنه يغفر لمن استغفر ويتوب على من تاب، وهو المروى عن مجاهد كما أخرجه جماعة عنه، وحكى عن الضحاك أيضاً والمعنى أنهم تركوا الإقامة على الذنب عالمين بأن الله تعالى يقبل التوبة من عباده ويغفر لهم، وهو إيدان بأنهم لا يياسون من روح

الله سبحانه ولا يرد على هذا دعوى عدم الفائدة كما أورد أولاً إذ من المعلوم الذي لا شبهة فيه أن ترك الإصرار إنما يوجب الأجر إذا لم يكن معه يأس فانه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون، ولعل مدحهم بأنهم يعلمون ذلك أولى من مدحهم بأنهم يعلمون قبح الفعل، وربما يقال: إن الجملة سيقت معترضة لذلك كما سيقت كذلك جملة (ومن يغفر الذنوب إلا الله) لما سيقت له، وأما جعلها معطوفة على جملة لم يصروا - ورب شئ يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً فلا فليس بالذي تميل النفس اليه ﴿أُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى المذكورين أخيراً باعتبار اتصافهم بما تقدم من الصفات الحميدة، والبعيد للاشعار ببعده منزلتهم في الفضل، وإلى هذا ذهب المعظم، وقيل: هو إشارة إلى المذكورين وهم طائفة واحدة، وهو مبتدأ، وقوله تعالى: ﴿جَزَاؤُهُمْ﴾ دل اشتمال منه أو مبتدأ ثان، وقوله تعالى: ﴿مَغْفَرَةٌ﴾ خبر (أولئك) أو خبر المبتدأ الثاني، والجملة خبر الأول، وهذه الجملة خبر (والذين إذا فعلوا) الخ على الوجه الأول، وادعى مولانا شيخ الاسلام أنه الأظهر الأنسب بنظم المغفرة المنبئة عن سابقة الذنب في سلك الجزاء إذ على الوجهين الآخرين (أولئك) الخ جملة مستأنفة مبنية لما قبلها كاشفة عن حال كلا الفريقين المحسنين والتائبين ولم يذكر ما هو من أو صاف الأولين ما فيه شائبة الذنب حتى يذكر في مطلع الجزاء الشامل لها المغفرة، وتخصيص الإشارة بالآخرين مع اشتراكهما في حكم إعداد الجنة لها تعسف ظاهر انتهى •

والذي يشعر به ظاهر ما أخرجه ابن جرير عن الحسن أنه قرأ (الذين ينفقون في السراء والضراء) الآية ثم قرأ (والذين إذا فعلوا فاحشة) الآية فقال: إن هذين التعتين لمتخرج من واحد أحد الوجهين الآخرين اللذين أشار إليهما بل الأول منهما، وتكون هذه الإشارة كما قال صاحب القيل، وهذه المغفرة هي المغفرة التي أمر جميع المؤمنين من له ذنب ومن لا ذنب له منهم بالمسارعة إلى ما يؤدي إليها فلا يضر وقوعها في مطلع الجزاء ﴿مَنْ رَبَّهُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة للمغفرة مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة الذاتية بالفخامة الإضافية أي مغفرة عظيمة كائنة من جهته تعالى، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم للاشعار بعلّة الحكم مع التشريف ﴿وَجَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ عطف على (مغفرة) والمراد بها جنات في ضمن تلك الجنة التي أخبر سبحانه أن عرضها (السموات والأرض) وليس جنات وراها على ما يقتضيه كلام صاحب القيل إلا أنه لم يكتف بأعداد ما وصف أولاً تنصيصاً على وصفها باشتغالها على ما يزيد بها بهجة من الانهار الجارية بعد وصفها بالسعة والإخبار بأنها جزاؤهم وأجرهم الذي لا بد بمقتضى الفضل أن يصل إليهم، وهذا فوق الإخبار بالإعداد أو مؤكدة فالتنوين للتعظيم على طرز ما ذكر في المعطوف عليه، وادعى شيخ الاسلام أن التنكير يشعر بكونها أدنى من الجنة السابقة، وإن ذلك مما يؤيد رجحان الوجه الأول الذي أشار إليه وفيه تردد ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ حال مقدرة من الضمير المجرور في (جزاؤهم) لأنه مفعول به معنى إذ هو في قوة يحجزهم الله جنات خالدين فيها، ولا مساغ لأن يكون حالاً من جنات في اللفظ وهي لأصحابها في المعنى إذ لو كان كذلك لأبرز الضمير على ما عليه الجمهور ﴿وَنَعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ٣٦﴾ المخصوص بالمدح محذوف أي ونعم أجر العاملين الجنة، وعلى ذلك اقتصر مقاتل، وذهب غير واحد أنه ذلك أي ما ذكر من المغفرة والجنات •

وفي الجملة على مانص عليه بعض المحققين وجوه من المحسنات: أحدها أنها كالتذليل للكلام السابق فيفيد مزيد تأكيد للاستلذاذ بذكر الوعد، وثانيها في إقامة الاجر موضع ضمير الجزاء لان الاصل (ونعم) هو أى جزاؤهم إيجاب إنجاز هذا الوعد وتصوير صورة العمل في العمالة تنشيطاً للعامل، وثالثها في تعميم العاملين وإقامته مقام الضمير الدلالة على حصول المطلوب للمذكورين بطريق برهاني \*

والمراد من الكلام السابق الذى جعل هذا كالتذليل له إما الكلام الذى فى شأن التائبين ، أو جميع الكلام السابق على الخلاف الذى ذكرناه آنفاً ، ومن ذهب إلى الاول قال: وكفاك فى الفرق بين القبيلين وهما المتقون الذين أتوا بالواجبات بأسرها واجتنبوا المعاصى برمتها ، والمستغفرون لذنوبهم بعدما أذنبوا وارتكبوا الفواحش والظلم أنه تعالى فصل آية الاولين بقوله سبحانه وتعالى: (والله يحب المحسنين) المشعر بأنهم محسنون محبوبون عند الله تعالى ، وفصل آية الآخرين بقوله جلا وعلا: (ونعم أجر العاملين) المشعر بأن هؤلاء أجراء وأن ما أعطوا من الاجر جزاء لتداركهم بعض ما فوتوه على أنفسهم ، وأين هذا من ذاك وبعيد ما بين السمك والسمك ، ولا يخفى أنه على تقدير كون التعتين نعت رجل واحد كما حكى عن الحسن يمكن أن يقال: إن ذكر هذه الجملة عقيب تلك لما ذكره بعض المحققين وأى مانع من الاخبار بأنهم محبوبون عند الله تعالى وأن الله تعالى منجز ما وعدهم به ولا بد ، وكونهم إذا أذنبوا استغفروا وتابوا لا ينافى كونهم محسنين أما إذا أريد من الاحسان الانعام على الغير فظاهر، وأما إذا أريد به الاتيان بالاعمال على الوجه اللائق - أو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك - كما صرح به فى الصحيح فلأن ذلك لو نافي لزم أن لا يصدق المحسن إلا على نحو المعصوم ولا يصدق على من عبد الله تعالى وأطاعه مدة مديدة على أليق وجه وأحسنه ثم عصاه لحظة فندم أشد الندم واستغفر سيد الاستغفار؛ ولا أظن أحداً يقول بذلك قدبر \*

ثم إن فى هذه الآيات - على ما ذهب إليه المعظم - دلالة على أن المؤمنين ثلاث طبقات ، متقين وتائبين: ومصرين ، وعلى أن غير المصرين تغفر ذنوبهم ويدخلون الجنة، وأما أنها تدل على أن المصرين لا تغفر ذنوبهم ولا يدخلون الجنة كما زعمه البعض فلا لأن السكوت عن الحكم ليس بياناً لحكمهم عند بعض ودال على المخالفة عند آخرين وكفى فى تحقيقها أنهم مترددون بين الخوف والرجاء وأنهم لا يدخلون عن تعنيف أقله تغييرهم بما أذنبوه مفعلاً - وبالله من فضيحة - وهذا ما لا بد منه على ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وحينئذ لم يتم لهم المغفرة الكاملة كما للتائبين على أن مقتضى ما فى الآيات أن الجنة لا تكون جزاء للمصرين؛ وكذلك المغفرة أما نفي التفضل بهما فلا، وهذا على أصل المعتزلة واضح للفرق بين الجزاء والتفضل وجوباً وعدم وجوب، وأما على أصل أهل السنة فكذلك لأن التفضل قسمان : قسم مترتب على العمل ترتب الشيع على الاكل يسمى أجراً وجزأً وقسم لا يترتب على العمل فنه ما هو تتميم للاجر كما أو كيفاً كما وعده من الاضعاف وغير ذلك ، ومنه ما هو محض التفضل حقيقة واسماً كالغفو عن أصحاب الكبائر ورؤية الله تعالى فى دار القرار وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى قاله بعض المحققين ، وذكر العلامة الطيبي أن قوله تعالى: (واتقوا النار التى أعدت للكافرين) وردت خطاباً لا كلى الربا من المؤمنين وردعاً لهم عن الإصرار على ما يؤديهم إلى دركات الهالكين من الكافرين وتحريضاً على التوبة والمسارعة إلى نيل الدرجات مع الفائزين من المتقين والتائبين، فأدراج المصرين فى هذا المقام بعيد المرمى لانه إغراء وتشجيع على الذنب لا زجر ولا ترهيب فبين بالآيات

معنى المتقين للترغيب والترهيب ومزيد تصوير مقامات الاولياء ومراتبهم ليكون حثاً لهم على الانخراط في سلكهم ولا بد من ذكر التائبين واستغفارهم وعدم الاصرار ليكون لطفاً لهؤلاء وجميع الفوائد التي ذكرت في قوله سبحانه وتعالى : ( ومن يغفر الذنوب إلا الله ) تدخل في المعنى ، فعلم من هذا أن دلالة ( ولم يصروا على ما فعلوا ) مهجورة لأن مقام التحريض والحث أخرج المصربين ، والحاصل أن شرط دلالة المفهوم هنا متف فلا يصح الاحتجاج بذلك للمعتزلة أصلاً ( قَدْ خَلَتْ ) أى مضت ( من قبلكم سنن ) أى وقائع في الامم المكذبة أجزاها الله تعالى حسب عادته ، وقال المفضل : إن المراد بها الامم ، وقد جاءت السنة بمعنى الامة في كلامهم ، ومنه قوله :

ما عين الناس من فضل كفضلكم ولا رأوا مثلكم في سالف (السنن)

وقال عطاء : المراد بها الشرائع والاديان ، فالمعنى قد مضت من قبلكم سنن وأديان نسخت ، ولا يخفى أن الاول أنسب بالمقام لأن هذا إمام ساق لمل المكلفين أو آتلى الربا على فعل الطاعة أو على التوبة من المعصية أو على كليهما بنوع غير ما سبق - كما قيل - وإما عود إلى تفصيل بقية القصة بعد تمهيد مبادئ الرشد والصلاح وترتيب مقدمات الفوز والفلاح على رأى ، وذكر مضى الأديان ليس له كثير ارتباط بذلك ، وإن زعم بعضهم أن فيه تثبيتاً للمؤمنين على دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لئلا يهنوا بقول اليهود أن دين موسى عليه السلام لا ينسخ ولا يجوز النسخ على الله تعالى لانه بدهاء وتحريضاً لليهود وحثاً على قبول دين الاسلام وإنذاراً لهم من أن يقع عليهم مثل ما وقع على المكذبين وتقوية لقلوب المؤمنين بأنه سينصرهم على المكذبين ، نعم إطلاق السنة على الشريعة أقرب من إطلاقها على الواقعة لأنها في الأصل الطريقة والعادة ، ومنه قولهم : سنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والجار والمجرور إما متعلق بخلت أو بمحذوف وقع حالاً من (سنن) أى سنن كائنة من قبلكم ( فسيروا في الأرض ) أى بأقدامكم أو بأفهامكم ( فَأَنْظُرُوا ) أى تأملوا •

( كَيْفَ كَانَ عَقِبَ الْمُكَذِّبِينَ ٣٧ ) أى آخر أمرهم الذى أدى اليه تكذيبهم لأنبيائهم ، والفاء للايذان بسية الخلو للسير والنظر أو الامر بهما ، وقيل : المعنى على الشرط أى إن شككتم ( فسيروا ) الخ ، والخطاب على كل تقدير مساق للمؤمنين ، وقال النقاش : لا كفار - وفيه بعد - ( كيف ) خبر مقدم - لكان - معلق لفعل النظر ، والجملة في محل النصب بعد نزع الخافض لأن الأصل استعماله بالجار وتجرید الفعل عن تاء التانيث لأن المرفوع مجازى التانيث ( هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ٣٨ ) الإشارة إما إلى القرآن - وهو المروى عن الحسن - وقناعة وخدش بأنه بعيد عن السياق . وإما إلى ما لخص من أمر الكفار والمتقين والتائبين ، وقوله سبحانه : ( قد خلت ) الآية اعتراض للحث على الايمان والتقوى والتوبة - كما قيل - ووجه الاعتراض لدفع الاعتراض بأن المعترضة مؤكدة للبعترض فيه وهنا ليس كذلك بأن تلك الآيات واردة على سبيل الترغيب والترهيب لا كللى الربا وهذه الآية دلت على الترهيب ومعناه راجع إلى الترغيب بحسب التضاد كما أن بعض الآيات الواردة في الرحمن للوعيد تعد من الآلاء بحسب الزجر عن المعاصي فيتأتى التوكيد دون نقص ، واعتراض عليه بأنه تعسف ، وإما إلى ما سلف من قوله سبحانه : ( قد خلت ) الخ ، وهو المروى عن أبى إسحق ، واختاره الطبري . والباقي . وكثير من المتأخرين - وأل - في الناس للعهد ، والمراد بهم المكذبون ، والظرف إمام متعلق ببيان أو بمحذوف ( ٩٢ - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

وقع صفة لهم أى هذا إيضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب فإن الامر السابق وإن كان خاصاً بالمؤمنين على المختار لكن العمل بموجبه غير مختص بهم ففيه حمل للمكذبين أيضاً على أن ينظروا في عاقبة أسلافهم ليعتبروا بذلك ، والموعظة ما يلين القلب ويدعو إلى التمسك بما فيه طاعة ، والهدى بيان طريق الرشد ليسلك دون طريق الغي ، والفرق بينه وبين البيان أن الثاني إظهار المعنى كائناً ما كان ولكون المراد به هنا ما كان عارياً عن الهدى والعظة خصه بالناس مع أن ظاهره شامل للمتقين .

والمراد بهم مقابل المكذبين وكأنه وضع موضع الضمير بناءً على أن المعنى وزيادة بصيرة وموعظة لكم للايذان بعلة الحكم فإن مدار ذلك كونه هدى وموعظة لهم إنما هو تقواهم وعدم تكذيبهم ، وقدم بيان كونه بياناً للمكذبين مع أنه غير مسوق له على بيان كونه هدى للمتقين مع أنه المقصود بالسياق لأن أول ما يترتب على مشاهدة آثار هلاك أسلافهم ظهور حال أخلافهم ، وأما الهدى فأمر مترتب عليه والاقتصار على الأمرين في جانب المتقين مع ترتبهما على البيان لما أنهما المقصد الأصلي ، وقيل : أل في الناس للجنس .

والمراد ببيان لجميع الناس لكن المنتفع به المتقون لأنهم يهتدون به ويتجمعون بوعظه - وليس بالبعيد - وجوز بعضهم أن يراد من المتقين الصائرون إلى التقوى فيبقى الهدى والموعظة بلا زيادة ، وإن يراد بهم ما يعمهم وغيرهم من المتقين بالفعل فيحتاج الهدى وما عطف عليه إلى اعتبار ما يعم الابتداء والزيادة فيه ، ولا يخفى ما في الثاني من زيادة البعد لارتكاب خلاف الظاهر في موضعين ، وأما الأول ففيه بعدم جهة الارتكاب في موضع واحد وهو وإن شارك ما قلناه من هذه الحيثية الآن ما ارتكبناه يهدى إليه في الجملة التنوين الذي في الكلمة ولا كذلك ما ارتكبه بل اعتبار الكمال المشعر به الاطلاق ربما ياباه ولعله لمجموع الأمرين هان أمر نزع الحف .

(وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا) أخرج الواحدى عن ابن عباس أنه قال : « انهزم أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد فبينما هم كذلك إذ أقبل خالد بن الوليد بخيل المشركين يريدون أن يعلوا عليهم الجبل فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم : اللهم لا قوة لنا إلا بك اللهم ليس يعبدك بهذه البلدة غير هؤلاء النفر فأنزل الله تعالى هذه الآية وثأب نفر من المسلمين فصعدوا الجبل ورموا خيل المشركين حتى هزموهم » وعن الزهري . وقتادة أنها نزلت تسلياً للمسلمين لما نالهم يوم أحد من القتل والجراح .

وعن الكلبي أنها نزلت بعد يوم أحد حين أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضي الله تعالى عنهم بطلب القوم . وقد أصابهم من الجراح ما أصابهم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا يخرج إلا من شهد معنا بالأمس فاشتد ذلك على المسلمين فأنزل الله تعالى هذه الآية » ، وأياً ما كان فهي معطوفة على قوله تعالى : (سيروا في الارض) بحسب اللفظ ومرتبطة به بحسب المعنى إن قلنا إنه عود إلى التفصيل ، وبما تقدم من قصة أحد - إن لم نقل ذلك - وبه قال جمع ، وجعلوا توسط حديث الربا استطراداً أو إشارة إلى نوع آخر من عداوة الدين ومحاربة المسلمين ، وبه يظهر الربط وقد مر توجيهه بغير ذلك أيضاً .

ومن الناس من جعل ارتباط هذه الآية لفظاً بمحذوف أى كونوا مجدين ولا تهنوا ، ومضى على الخلاف وهو تكلف مستغنى عنه ، والوهن - الضعف أى لا تضعفوا عن قتال أعدائكم والجهاد في سبيل الله تعالى بما نالكم من الجراح (ولا تحزنوا) على ما أصبتم به من قتل الأعزة وقد قتل في تلك الغزوة خمسة من المهاجرين . حمزة بن عبد المطلب . ومصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وعبد الله بن جحش

ابن عمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وعثمان بن شماس . وسعد مولى عتبة رضى الله تعالى عنهم ، وسبعون من الانصار ، وقيل : ( لا تحزنوا ) على ما فاتكم من النعمة ولا يخفى بعده والظاهر أن حقيقة النهي غير مرادة هنا بل المراد التسلية والتشجيع وإن أريدت الحقيقة فلعل ذلك بالنسبة إلى ما يترتب على الوهن والحزن من الآثار الاختيارية أى لا تفعلوا ما يترتب على ذلك ﴿ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ ﴾ جملة حالية من فاعل الفعلين أى والحال أنكم (الأعلون) الغالبون دون أعدائكم فإن مصيرهم مصير أسلافهم المكذبين فهو تصريح بعد الاشعار بالغلبة والنصرة .

حكى القرطبي أنهم لم يخرجوا بعد ذلك إلا ظفروا في كل عسكر كان في عهده عليه الصلاة والسلام وكذا في كل عسكر كان بعد ، ولو لم يكن فيه إلا واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم . أو المراد والحال أنكم أعلى منهم شأنًا فانكم على الحق وقتالكم لإعلاء كلمة الله تعالى وقتلكم في الجنة وأنهم على الباطل وقتالهم لنصرة كلمة الشيطان وقتلهم في النار ، واشتراكمهم على هذا في العلو بناءً على الظاهر وزعمهم ، وإذا أخذ العلو بمعنى الغلبة لا يحتاج إلى هذا لما أن الحرب سجل ، وأن العاقبة للمتقين ، وقيل : المراد ( وأنتم الأعلون ) حالاً منهم حيث أصبتم منهم يوم بدر أكبر مما أصابوا منكم اليوم ، ومن الناس من جوز كون الجملة لأجل لاهل الأعراب وجعلها معترضة بين النهي المذكور ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ ﴾ ١٣٩ لأنه متعلق به معنى وإن كان الجواب محذوفاً أى - إن كنتم مؤمنين فلا تنهوا ولا تحزنوا - فإن الإيمان يوجب قوة القلب ومزيد الثقة بالله تعالى وعدم المبالاة بأعدائه ، ولا يخفى أن دعوى التعلق بما لا بأس بها لكن الحكم - بكون تلك الجملة معترضة - معترض بالبعد ، ويحتمل أن يكون هذا الشرط متعلقاً - بالأعلون - والجواب محذوف أيضاً أى إن كنتم مؤمنين - فأنتم الأعلون - فإن الإيمان بالله تعالى يقتضى العلو لا محالة ، ويحتمل أن يراد بالإيمان التصديق بوعد الله تعالى بالنصرة والظفر على أعداء الله تعالى ، ولا اختصاص لهذا الاحتمال بالاحتمال الأخير من احتمالي التعلق كما يومه صنع بعضهم ، وعلى كل تقدير المقصود من الشرط هنا تحقيق المعلق به كما في قول الاجير : إن كنت عملت لك فأعطني أجرى ، أو من قيل قولك لولدك : إن كنت ابني فلا تعصني ، وحمل بعضهم الشرط على التعليل أى لا تنهوا ولا تحزنوا لأجل كونكم مؤمنين ، أو ( وأنتم الأعلون ) لأجل ذلك ، والقول بأن المراد إن بقيتم على الإيمان ليس له كمال ملائمة للمقام ﴿ إِنْ يَمْسِكُكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ ﴾ قرأ حمزة . والكسائي . وابن عياش عن عاصم بضم القاف ، والباقون بالفتح ، وهما لفتان - ذلوف والذف ، والضعف والضعف - وقال الفراء : القرح بالفتح الجراحة ، وبالضم ألمها ، ويقرأ بضم القاف والراء على الاتباع - كاليسر واليسر ، والطنب والطنب - وقرأ أبو السمال بفتحهما وهو مصدر قرح يقرح إذا صار له قرحة والمعنى إن نالوا منكم يوم أحد فقد نلتهم منهم قبله يوم بدر ، ثم لم يضعف ذلك قلوبهم ولم يثبطهم عن معاودتكم بالقتال وأنتم أحق بأن لا تضعفوا فانكم ترجون من الله تعالى ما لا يرجون ، والمضارع على ما ذهب إليه العلامة التفنيزاني لحكاية الحال لان المساس مضى ، وأما استعمال - إن - فتقدير كان أى إن كان مسكم قرح ، (إن) لا تصرف في - كان - لقوة دلالة على المضى ، أو على ما قيل : إن (إن) قد تعجى لمجرد التعليق من غير نقل فعله من الماضي إلى المستقبل ، وما وقع في موضع جواب الشرط ليس بجواب حقيقة لتحقيقه قبل هذا الشرط ، بل دليل الجواب ، والمراد إن كان مسكم قرح فذلك لا يصحح عذرکم وتقاعدكم عن الجهاد بعد لأنه قد مس أعداءكم

مثله وهم على ما هم عليه ، أو يقال: إن مسكم قرح فتسلوا فقدمس القوم قرح مثله ، والمثلية باعتبار كثرة القتل في الجملة فلا يرد أن المسلمين قتلوا من المشركين يوم بدر سبعين وأسروا سبعين ، وقتل المشركون من المسلمين يوم أحد خمسة وسبعين وجرحوا سبعين ، والتزم بعضهم تفسير القرح بمجرد الانهزام دون تكثير القتل فراراً من هذا الإيراد ، وأبعد بعض في توجيه الآية وحملها على ما لا ينبغي أن يحمل عليه كلام الله تعالى ، فقال: الأوجه أن يقال: إن المراد ( إن يمسسكم قرح ) فلا تنهوا لأنه ( مس القوم ) أي الرجال ( قرح مثله ) والقرح للرجال للنساء فمن هو من زمرة الرجال ينبغي أن لا يعرض عما هو سمي بل ينبغي أن يسعى له ، وبهذا يظهر بقاء وجه التعبير بالمضارع وأنه على ظاهره ، وكذا يندفع ما قيل : إن قرح القوم لم يكن مثل قرحهم ولا يحتاج إلى ما تقدم من الجواب \*

وقيل : إن كلا المسين كان في أحد فان المسلمين نالوا منهم قبل أن يخالفوا أمر رسول الله ﷺ فانهم قتلوا منهم نيافاً وعشرين رجلاً أحدهم صاحب لوائهم : وجرحوا عدداً كثيراً وعقروا عامة خيلهم بالنبل ، وقيل : إن ذلك القرح الذي مسهم أنهم رجعوا خائبين مع كثرتهم وغلبتهم بحفظ الله تعالى للمؤمنين \*

﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ﴾ اسم الإشارة مشاربه إلى ما بعده كما في الضمائر المهمة التي يفسرها ما بعدها نحو - ربه رجلاً - ومثله يفيد التفخيم والتعظيم ، و(الايام) بمعنى الاوقات لا الايام العرفية ، وتعريفها للعهد إشارة إلى اوقات الظفر والغلبة الجارية فيما بين الامم الماضية والآتية ، ويوما بدر وأحد داخلان فيها دخولا أوليا \*

﴿نَدَاوْهُا بَيْنَ النَّاسِ﴾ نصرها بينهم فنديل لهؤلاء مرة ولهؤلاء أخرى كما وقع ذلك يوم بدر ويوم أحد ، والمداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر ، يقال : تداولته الأيدي إذا انتقل من واحد إلى واحد ، و( الناس ) عام ، وفسره ابن سيرين بالأمراء ، واسم الإشارة مبتدا ، و(الايام) خبره ، و( نداولها ) في موضع الحال ، والعامل فيها معنى الإشارة أو خبر بعد خبر ، ويجوز أن تكون ( الأيام ) صفة أو بدل أو عطف بيان ، و( نداولها ) هو الخبر ، و( بين الناس ) ظرف لنداولها ، وجوز أن يكون حالا من الهاء ، وصيغة المضارع الدالة على التجدد والاستمرار للاعلام بأن تلك المداولة سنة مسلوكة فيما بين الامم قاطبة إلى أن يأتي أمر الله تعالى ومن كلامهم : الأيام دول ، والحرب سجال ، وفي هذا ضرب من التسلية للمؤمنين ، وقرئ - يداولها - \*

﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ تعليل لما هو فرد من أفراد مطلق المداولة المشار إليها فيما قبل ، وهي المداولة المعهودة الجارية بين فريقى المؤمنين والكافرين ، واللام متعلقة بما دل عليه المطلق من الفعل المقيد بالوقوع بين الفريقين المذكورين ؛ أو بنفس الفعل المطلق باعتبار وقوعه بينهما ، والجملة معطوفة على علة أخرى لها معتبرة إما على الخصوص والتعيين للدلالة المذكورة عليها كأنه قيل : ( نداولها ) بينكم وبين عدوكم ليظهر أمركم وليعلم ، وإما على العموم والابهام للتنبيه على أن العلل غير منحصرة فيما عد من الأمور ، وأن العبد يسوؤه ما يجري عليه ولا يشعر بما لله في طيه من اللطاف ، كأنه قيل : نجعلها دولا بينكم لتكون حكما وفؤائد جمة ( وليعلم ) الخ ، وفيه من تأكيد التسلية ما لا يخفى ، وتخصيص البيان بعلة هذا الفرد من مطلق المداولة دون سائر أفرادها الجارية بين بقية الامم تعييناً أو إيهاماً لعدم تعلق الغرض العلنى ببيانها ، ولك أن تجعل المحذوف المهم عبارة عن علل سائر أفرادها للإشارة إجمالاً إلى أن كل فرد من أفرادها له علة داعية في الظاهر إليه كأنه قيل :

(نداؤها بين الناس) كافة ليكون كيت وكيت من الحكم الداعية إلى تلك الافراد (وليعلم) الخ، فاللام الاولى متعلقة بالفعل المطلق باعتبار تقييده بتلك الافراد، والثانية باعتبار تقييده بالفرد المعهود - قاله مولانا شيخ الاسلام - هـ وجوزوا أن يكون الفعل معطوفاً على ما قبله باعتبار المعنى كأنه قيل: دارلت بينكم الايام لأن هذه عادتنا (وليعلم) الخ، وقيل: إن الفعل المعلل به محذوف ويقدر مؤخرأ، والتقدير (وليعلم الله الذين آمنوا) فعل ذلك، ومنهم من زعم زيادة الواو وهو من ضيق المجال، والكلام من باب التمثيل أى ليعاملكم معاملة من يريد أن يعلم المخلصين الثابتين على الإيمان من غيرهم، والعلم فيه مجاز عن التمييز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب أى ليميز الثابتين على الإيمان من غيرهم. وحمل العلم على التمييز في حال التمثيل تطويل من غير طائل، واختار غير واحد حمل العلم على التعاقب التنجيزى المترتب عليه الجزاء. وقد تقدم بعض الكلام على ذلك في البقرة هـ

وبالجملة لا يرد لزوم حدوث العلم الذى هو صفة قائمة بذاته تعالى وإطلاق الإيمان مع أن المراد هو الرسوخ والاخلاص فيه للاشعار بأن اسم الإيمان لا ينطلق على غيره هـ

وزعم بعضهم أن التقدير ليعلم الله المؤمن من المنافق إلا أنه استغنى بذكر أحدهما عن الآخر ولا حاجة إليه، ومثله القول بحذف المضاف أى صبر الذين، والالتفات إلى الغيبة بإسناده إلى الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار بأن صدور كل واحد مما ذكر بصدد التعليل من أفعاله تعالى باعتبار منشأ معين من صفاته التى استجمعها هذا الاسم الأعظم مغاير لمنشأ الآخر ﴿وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ جمع شهيد وهو قاتل المعركة وأراد بهم شهداء أحد - قاله الحسن. وقتادة. وابن إسحق، و (من) ابتدائية أو تبعيضية متعلقة - يتخذ - أو بمحذوف وقع حالا من (شهداء)، وقيل: جمع شاهد أى ويتخذ منكم شهوداً معدلين بما ظهر من الثبات على الحق والصبر على الشدائد وغير ذلك من شواهد الصدق ليشهدوا على الأمم يوم القيامة، و (من) على هذا يانية لأن تلك الشهادة وظيفة الكل كما يشير إليه قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) ويؤيد الاول ما أخرجه ابن أبى حاتم عن عكرمة قال: لما أبطأ على النساء الخبر خرجن يستخرن فاذا رجعن مقتولان على دابة أو على بعير فقالت امرأة من الانصار: من هذان؟ قالوا: فلان وفلان أخوها وزوجها أو زوجها وابنها فقالت: ما فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قالوا: حى قالت: فلا أبالى يتخذ الله تعالى من عباده الشهداء ونزل القرآن على ما قالت، و (يتخذ منكم شهداء) وكنى بالاتخاذ عن الاكرام لأن من اتخذ شيئاً لنفسه فقد اختاره وارتضاه فالمعنى ليكرم أناساً منكم بالشهادة ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ١٤٠﴾ أى يغيظهم، والمراد من الظالمين إما المنافقون كآبى وأتباعه الذين فارقوا جيش الاسلام على ما نقلناه فيما قبل فهم في مقابلة المؤمنين فيما تقدم المفسر بالثابتين على الايمان الراسخين فيه الذين توافق ظواهرهم وبواطنهم، وإما بمعنى الكافرين المجاهرين بالكفر، وأياً ما كان فالجملة معترضة لتقرير مضمون ما قبلها، وفيها تنبيه على أنه تعالى لا ينصر الكافر على الحقيقة وإنما يقبله أحياناً استدراجاً له وابتلاءً للؤمن، وأيضاً لو كانت النصرة دائماً للؤمنين لكان الناس يدخلون في الايمان على سبيل الين والقال، والمقصود غير ذلك ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أى ليظهرهم من الذنوب ويصفهم من السيئات هـ

وأصل التمهيد كما قال الخليل : تخلص الشيء من كل عيب . يقال : محصت الذهب إذا أزلت خبثه .  
والجملة معطوفة على ( يتخذ ) وتكرير اللام للاعتناء بهذه العلة . ولذلك أظهر الاسم الجليل في موضع  
الاضمار أو لتذكير التعليل لوقوع الفصل بينهما بالاعتراض . وهذه الأمور الثلاثة - كما قال مولانا شيخ الاسلام -  
علل للدلالة المعهودة باعتبار كونها على المؤمنين قدمت في الذكر لأنها المحتاجة إلى البيان . ولعل تأخير العلة  
الآخرة عن الاعتراض لتلا يتوهم اندراج المذنبين في الظالمين . أو لتقترن بقوله عز وجل :

﴿ وَيَتَحَقَّقُ الْكُفْرَيْنَ ١٤١ ﴾ لما بينهما من المناسبة حيث أن في كل من التمهيد . و - الحق - إزالة إلا أن  
في الأول إزالة الآثار وإزاحة الاوضار . وفي الثاني إزالة العين وإهلاك النفس ، وأصل - الحق - تنقيص  
الشيء قليلا قليلا . ومنه المحاق . والمعنى ويهلك الكافرين ، ولا يبقى منهم أحداً ينفخ النار . وهذا علة للدلالة  
باعتبار كونها عليهم . والمراد منهم هنا طائفة مخصوصة وهم الذين حاربوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
يوم أحد وأصروا على الكفر فان الله تعالى محقهم جميعاً ، وقيل : يجوز أن يكون هذا علة للدلالة باعتبار كونها  
على المؤمنين أيضا فان الكفار إذا غلبوا أحيانا اغتروا وأوقعهم الشيطان في أو حال الأمل . ووسوس لهم  
بقوا مصرين على الكفر فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم وخلصهم في النار .

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ ﴾ خطاب للنهزمين يوم أحد وهو كلام مستأنف لبيان ماهي الغاية القصوى  
من المداولة والنتيجة لما ذكر من العلة الثلاث الأولى ، و ( أم ) منقطعة مقدرة بيل وهمزة الاستفهام الانكاري  
وكونها متصلة وعديلها مقدر تكلف ، والاضراب عن التسلية ببيان العلة فيما لقوا من الشدة إلى تحقيق أنها  
من مبادئ الفوز بالمطلب الأسنى والمقام الأعلى ، والمعنى بل لا ينبغي منكم أن تظنوا أنكم تدخلون الجنة وتفوزون  
بعميمها وما أعد الله تعالى لعباده فيها ﴿ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ ﴾ حال من ضمير ( تدخلوا )  
مؤكددة للانكار فان رجاء الأجر من غير عمل بمن ينوط به مستبعد عند العقول ، ولهذا قيل :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس

وورد عن شهر بن حوشب طلب الجنة من غير عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من  
الغرور ، وارتجاء الرحمة من لا يطاع حق وجهالة ، ونفى العلم باعتبار تعلقه بالتنجيزي كما مر في الاثبات على رأي  
ويجوز أن يكون الكلام كناية عن نفي تحقق ذلك لأن نفي العلم من لوازم نفي التحقق إذا تحقق ملزوم علم الله  
تعالى ، ونفي اللازم لازم نفي الملزوم وكثيراً ما يقال : ما علم الله تعالى في فلان خيراً ويراد ما فيه خير حتى يعلمه ،  
وهل يجرى ذلك في نفي علنا أم لا ؟ فيه تردد والذي قطع به صاحب الاتصاف الثاني ، وإثبات الكناية على التصريح  
للمبالغة في تحقيق المعنى المراد وهو عدم تحقق الجهاد الذي هو سبب الفوز الاعظم منهم - لما أن الكلام عليها كدعوى  
الشيء بيينة ، وفي ذلك رمز أيضاً إلى ترك الرياء ، وأن المقصود علم الله تعالى لا الناس ، وإنما وجه النفي إلى الموصوفين  
مع أن المنفى هو الوصف الذي هو الجهاد للمبالغة في بيان انتفاء ذلك ، وعدم تحققه أصلاً وكيف تحقق صفة  
بدون موصوف ، وفي اختيار ( لما ) على لم إشارة إلى أن الجهاد متوقع منهم فيما يستقبل بناءً على ما يفهم من  
كلام سيويوه إن ( لما ) تدل على توقع الفعل المنفى بها ، وقد ذكر الزجاج أنه إذا قيل : قد فعل فلان فجوابه - لما  
يفعل ، وإذا قيل : فعلي فجوابه لم يفعل ، فإذا قيل : لقد فعل ، فجوابه ما فعل كأنه قال : والله لقد فعل فقال المحجب : والله

ما فعل ، وإذا قيل : هو يفعل يريد ما يستقبل ، فجوابه لا يفعل ، وإذا قيل : سيفعل ، فجوابه لن يفعل ، فقول أبي حيان : إن القول بأن ( لما ) تدل على توقع الفعل المنفي بها فيما يستقبل لأعلم أحداً من النحويين ذكره غير متعده به ، نعم هذا التوقع هنا غير معتبر في تأكيد الإنكار ، وقرئ ، ( ويعلم ) بفتح الميم على أن أصله يعلم بنون خفيفة خذفت في الدرج ، وقد أجازوا حذفها إما بشرط ملاقة سا كن بعدها أو مطلقاً ، ومن ذلك قوله :

إذا قلت قدنى قال بالله حلقة لتغنى عني ذا أنائك أجمعا

على رواية فتح اللام ، وقيل : إن فتح الميم لا اتباع اللام ليبقى تفخيم اسم الله عز اسمه ، و ( منكم ) حال من ( الذين ) و ( من ) فيه للتبعض ، فيؤذن بأن الجهاد فرض كفاية ( ويعلم الصابرين ١٤٢ ) نصب باضمار إن ، وقيل : بواو الصرف ، والكلام على طرز - لا تأكل السمك وتشرب اللبن - أى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ؛ والحال أنه لم يتحقق منكم الجهاد والصبر أى الجمع بينهما ، وإيثار الصابرين على الذين صبروا للإيذان بأن المعتبر هو الاستمرار على الصبر والمحافظة على رموس الآى ، وقيل : الفعل مجزوم بالعطف على المجزوم قبله وحرك لا لتقاء الساكنين بالفتحة للخفة والاتباع ، ويريد ذلك قراءة الحسن ( ويعلم الصابرين ) بكسر الميم ، وقرئ ( ويعلم ) بالرفع على أن الواو الاستئناف أول الحال بتقدير وهو يعلم ، وصاحب الحال الموصول كأنه قيل : ولما تجاهدوا وأنتم صابرون ( وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ ) خطاب لطائفة من المؤمنين لم يشهدوا غزوة بدر لعدم ظنهم الحرب حين خرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إليها فلما وقع ما وقع ندموا فكانوا يقولون : ليتنا نقتل كما قتل أصحاب بدر ونستشهد كما استشهدوا فلما أشهدهم الله تعالى أحداً لم يلبث إلا من شاء الله تعالى منهم .

فالمراد بالموت هنا الموت في سبيل الله تعالى وهى الشهادة ولا بأس بتمنيها ولا يرد أن في تمنى ذلك تمنى غلبة الكفار لأن قصد المتمنى الوصول إلى نيل كرامة الشهداء لا غير ، ولا يذهب إلى ذلك وهمه كما أن من يشرب دواء النصرانى مثلاً يقصد الشفاء لا نفعه ولا ترويج صناعته ، وقد وقع هذا التمنى من عبد الله بن رواحة من كبار الصحابة ولم ينكر عليه ، ويجوز أن يراد بالموت الحرب فانها من أسبابه ، وبه يشعر كلام الربيع . وقتادة فيثبت المتمنى الحرب لا الموت ( من قبل أن تلقوه ) متعلق ب ( تمنون ) مبين لسبب إقدامهم على التمنى أى من قبل أن تشاهدوا وتعرفوا هوله ، وقرئ بضم اللام على حذف المضاف اليه ونية معناه وأن تلقوه حينئذ بدل من الموت بدل اشتغال أى كنتم تمنون الموت أن تلقوه من قبل ذلك ، وقرئ تلاقوه من المفاعلة التى تكون بين اثنين ومالكىك فقد لقيته ، ويجوز أن يكون من باب سافرت والضمير عائد إلى الموت ، وقيل : إلى العدو المفهوم من الكلام وليس بشئ ( فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ ) أى ما تمنيتموه من الموت بمشاهدة أسبابه أو أسبابه ، والفاء فصيحة كأنه قيل : إن كنتم صادقين في تمنىكم ذلك فقد رأيتموه ، وإيثار الرؤية على الملاقة إما للإشارة إلى انهزامهم أو للمبالغة في مشاهدتهم له كتقيد ذلك بقوله سبحانه : ( وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ١٤٣ ) لانه في موضع الحال من ضمير المخاطبين أى رأيتموه معانين له ، وهذا على حد قولك : رأيته وليس في عيني علة أى رأيته رؤية حقيقية لا خفاء فيها ولا شبهة ، وقيل : ( تنظرون ) بمعنى تتأملون وتفكرون أى وأنتم تتأملون الحال كيف هى ، وقيل : معناه ( وأنتم تنظرون ) إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعلى كل حال فالمقصود من هذا الكلام عتاب المنهزمين

على تمنيم الشهادة وهم لم يثبتوا حتى يستشهدوا ، أو على تمنيم الحرب وتسليمهم لها ثم جنبهم وانزاههم لا على تمنى الشهادة نفسها لان ذلك مما لا عتاب عليه كما وهم ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾ روى أنه لما التقى الفئتان يوم أحد وحيت الحرب قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من يأخذ هذا السيف بحقه ويضرب به العدو حتى ينحني؟ فأخذه أبو دجانة سمالك بن خرشة الانصارى ثم تعمم بعمامة حمراء وجعل يتبختر ويقول :

أنا الذى عاهدنى خليلي ونحن بالسفح لدى النجيل

أن لا أقوم الدهر فى الكبول أضرب بسيف الله والرسول

فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إنها لمشية يبعثها الله تعالى ورسوله إلا فى هذا الموضع فجعل لا يلقي أحداً إلا قتله وقاتل على كرم الله تعالى وجهه قتالا شديداً حتى التوى سيفه وأنزل الله تعالى النصر على المسلمين وأدبر المشركون فلما نظر الرماة إلى القوم قد انكشفوا والمسلمون ينتهبون الغنيمة خالفوا أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا قليلا منهم فانطلقوا إلى العسكر فلما رأى خالد بن الوليد قلة الرماة واشتغال الناس بالغنيمة ورأى ظهورهم خالية صاح فى خيله من المشركين وحمل على أصحاب رسول الله ﷺ من خلفهم فى مائتين وخمسين فارسا ففرقوهم وقتلوا نحواً من ثلاثين رجلا ورمى عبد الله بن قيس الحارثى رسول الله ﷺ بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه الكريم وأقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير صاحب الراية رضى الله تعالى عنه حتى قتله ابن قيس .

وقيل : إن الراعى عتبة بن أبى وقاص فرجع وهو يرى أنه قتل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : إني قتلت محمداً وصرخ صارخ لا يدري من هو حتى قيل : إنه إبليس ألا إن محمداً قد قتل فانكفأ الناس وجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو : إلى عباد الله فاجتمع اليه ثلاثون رجلا فحموه حتى كشفوا عنه المشركين ورمى سعد بن أبى وقاص حتى اندقت سية قوسه ونثل له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كنياته وكان يقول ارم فذاك أبى وأمى وأصبيت يد طاحنة بن عبيد الله فيبست وعين قتادة حتى وقعت على وجته فأعادها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعاتت كأحسن ما كانت فلما انصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أدركه أبى بن خلف الجمحى وهو يقول : لانبجوت إن نجوت فقال القوم : يا رسول الله ألا يعطف عليه رجل منا ، فقال : دعوه حتى إذا دنا منه تناول رسول الله ﷺ الحربة من الحرث بن الصمة ثم استقبله فطعنه فى عنقه وخذشه خدشه فتدهدى من فرسه وهو يخور كما يخور الثور وهو يقول : قتلنى محمد وكان أبى قبل ذلك يلقي رسول الله ﷺ فيقول : عندى رمكة أعلفها كل يوم فرق ذرة أقتلك عليها ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول له : بل أنا أقتلك إن شاء الله تعالى فاحتمله أصحابه وقالوا : ليس عليك بأس قال : بلى لو كانت هذه الطعنة بريعة ومضر لقتلتهم أليس قال لى : أقتلك؟ فلو بزق على بعد تلك المقالة قتلتى فلم يلبث إلا يوماً حتى مات بموضع يقال له سرف . ولما فشا فى الناس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قتل قال بعض المسلمين : ليت لنا رسولا إلى عبد الله بن أبى فياخذ لنا أماناً من أبى سفيان ، وبعضهم جلسوا وألقوا بأيديهم . وقال أناس من أهل النفاق إن كان محمد قد قتل فالحقوا بدينكم الأول ، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك : إن كان محمد قد قتل فإن رب محمد لم يقتل وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله ﷺ ؟ فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه

م قال: اللهم إني أعتذر إليك بما قال هؤلاء - يعني المسلمين - وأبرأ إليك عما قال هؤلاء - يعني المنافقين - ثم شد بسيفه ناتل حتى قتل رضى الله تعالى عنه \*

وروى أن أول من عرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كعب بن مالك قال : عرفت عينه تحت لغفر تزهرا فناديت بأعلى صوتي يامعشر المسلمين أبشروا هذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأشار لي أن اسكت فأنحازت إليه طائفة من أصحابه رضى الله تعالى عنهم فلامهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على فرار فقالوا : يا رسول الله فديناك بأبائنا وأبنائنا أئانا الخبر بأنك قتلت فرغت قلوبنا فولينا مدبرين « فأنزل له تعالى هذه الآية هو » (محمد) علم لنينا صلى الله تعالى عليه وسلم منقول من اسم المفعول من حمد المضاعف نة سماه به جده عبد المطلب السابع ولادته لموت أبيه قبلها ولما سئل عن ذلك قال لرؤية رآها رجوت أن يحمد ، السماء والارض ، ومعناه قبل النقل من يحمد كثيراً وضده المذم ، وفي الخبر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ال : « ألم تروا كيف صرف الله تعالى عنى لعن قريش وشتهم يشتمون مذمماً وأنا محمد » \*

وقد جمع هذا الاسم الكريم من الاسرار ما لا يحصى حتى قيل : إنه يشير إلى عدة الانبياء كإشارته إلى لمسلمين منهم عليهم الصلاة والسلام وعبر عنه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الاسم هنا لأنه أول أسمائه وأشهرها به صرخ الصارخ ، وهو مرفوع على الابتداء وخبره ما بعد إلا ولا عمل - لما - بالاتفاق لا تتقاض نفيه يالا ، اختلفوا في القصر هل هو قصر قلب أم قصر أفراد؟ فذهب العلامة الطيبي وجماعة إلى أنه قصر قلب لأنه جعل المخاطبون سبب ما صدر عنهم من النكوص على أعقابهم عند الإرجاف بقتل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كأنهم اعتقدوا أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم ليس حكمه حكم سائر الرسل المتقدمة في وجوب اتباع دينهم بعد موتهم بل حكمه على خلاف حكمهم فأنكر الله تعالى عليهم ذلك وبين أن حكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حكم من سبق من الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين في أنهم ماتوا وبقي أتباعهم متمسكين بدينهم ثابتين عليه فتكون جملة (قد خلت) الخ صفة لرسول منبئة عن كونه صلى الله تعالى عليه وسلم في شرف الخلو فان خلو مشاركيه في منصب الرسالة من شواهد خلوه لا محالة كأنه قيل : قد خلت من قبله أمثاله فسيخلو كما خلوا ، والقصر منصب على هذه الصفة فلا يرد أنه يلزم من قصر القلب أن يكون المخاطبون منكرين للرسالة لأن ذلك ناشئ من الذهول عن الوصف ، وقيل : الجملة في موضع الحال من الضمير في رسول والانصباب هو الانصباب وذهب صاحب المفتاح إلى أنه قصر أفراد إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بتزليل استعظامهم عدم بقاءه ﷺ منزلة استبعادهم إياه وإنكارهم له حتى كأنهم اعتقدوا فيه وصفين الرسالة والبعد عن الهلاك فقصر على الرسالة نفياً للبعد عن الهلاك ، واعتراض بأنه يتعين على هذا جعل جملة (قد خلت) مستأنفة لبيان أنه ﷺ ليس بعيداً عن عدم البقاء كسائر الرسل إذ على اعتبار الوصف لا يكون إلا قصر قلب لانصباب القصر عليه ، وكون الجملة مستأنفة بعيد لمخالفته القاعدة في الجمل بعد النكرات ، وأجيب بأن ذلك ليس بمتعين لجواز أن تكون صفة أيضاً مؤكدة لمعنى القصر متأخرة عنه في التقدير ، وقرأ ابن عباس - رسل - بالتنكير ﴿ أَفَأَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ﴾ الهمة للانكار والفاء استثنائية أو لمجرد التعقيب ، والانقلاب على الأعقاب في الأصل الرجوع القهقري ، وأريد به الارتداد والرجوع إلى ما كانوا عليه من الكفر في المشهور ، والغرض إنكار ارتدادهم عن الدين بخلوه ﷺ بموت أو قتل بعد علمهم بخلو الرسل قبله وبقاء دينهم ( ١٠٢ - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

متمسكا به ، واستشكل بأن القوم لم يرتدوا فكيف عبر بالانقلاب على الاعقاب المتبادر منه ذلك ؟ وأجيب بأنه ليس المراد ارتداداً حقيقة وإنما هو تغليظ عليهم فيما كان منهم من الفرار والانكشاف عن رسول الله ﷺ وإسلامهم إياه للهالك ، وقيل : الإنكار هنا بمعنى أنه لم يكن ذلك ولا ينبغي للإنكار لما وقع ، وقيل : هو إخبار عما وقع لأهل الردة بعد موته صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريض بما وقع من الهزيمة لشبهه به . وحمل بعضهم الانقلاب هنا على نقص الإيمان لا الكفر بعده احتجاجاً بما أخرجه ابن المنذر عن الزهري قال : « لما نزلت هذه الآية ( ليردادوا إيماناً مع إيمانهم ) قالوا : يا رسول الله قد علمنا أن الإيمان يزداد فهل ينقص ؟ قال : إى والذي بعثني بالحق إنه لينقص قالوا : فهل لذلك دلالة في كتاب الله تعالى ؟ قال : نعم ، ثم تلا رسول الله ﷺ ( أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ) والانقلاب نقصان لا كفر ولا يخفى أن هذا الخبر ليس من القوة إلى حيث يحتاج به وإنى لا أجد عليه طلاوة الأحاديث الصحيحة .

وذهب بعضهم إلى أن الفاء معلقة للجملة الشرطية بالجملة التي قبلها على معنى التسبب ، والهزمة لانكار ذلك أى لا ينبغي أن تجعلوا خلو الرسل قبله سبباً لانقلابكم على أعقابكم بعد موته أو قتله بل اجعلوه سبباً للتمسك بدينه كما هو حكم سائر الأنبياء عليهم السلام في انقلابكم على أعقابكم تعكيس لموجب القضية المحققة التي هي كونه رسولا يخلو كما خلت الرسل ، وإيراد الموت بكلمة ( إن ) مع العلم البتة لتنزيل المخاطبين منزلة المترددين فيه لما ذكر من استعظامهم إياه ، قال المولى : وهكذا الحال في سائر الموارد فإن كلمة ( إن ) في كلام الله تعالى لا تجرى على ظاهرها أصلاً ضرورة عله تعالى بالوقوع أو اللالوقوع بل تحمل على اعتبار حال السامع ، أو أمر آخر يناسب المقام ، والمراد من - الموت - الموت على الفراش و - بالقتل - الموت بواسطة نقص البنية وقدم تقدير الموت مع أن تقدير القتل هو الذي كاد يحجز الموت الأحمر لما أن الموت في شرف الوقوع فزجر الناس عن الانقلاب عنده وحملهم على الثبات هناك أهم ، ولأن الوصف الجامع في نفس الأمر بينه صلى الله تعالى عليه وسلم وبين الرسل عليهم الصلاة والسلام هو الموت دون القتل خلافاً لمن زعمه مستدلاً بما ورد من أكلة خبير ، وإن كان قد وقع فيهم قتل وموت وإنما ذكر القتل مع عله سبحانه أنه لا يقتل لتجويز المخاطبين له وآية ( والله يعصمك من الناس ) على تقدير نزولها قبل أحد يحتمل أنها لم تصل هؤلاء المهزمين ، وبتقدير وصولها احتمال أن لا تحضرهم قائم في مثل ذلك المقام الهائل ، وقد غفل عمر رضى الله تعالى عنه عن هذه الآية يوم توفى رسول الله ﷺ .

فقد روى أبو هريرة أنه رضى الله تعالى عنه قام يومئذ فقال : إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم توفى وإن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واقعهم بعد أن قيل : قد مات والله ليرجعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما رجع موسى فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مات ، فخرج أبو بكر فقال : على رسلك يا عمر أنصت لحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله تعالى حي لا يموت ، ثم تلى هذه الآية ( وما محمد إلا رسول ) إلى آخرها فوالله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت حتى تلاها أبو بكر يومئذ فأخذها الناس من أبي بكر ، وقال عمر : فوالله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها ففعلت حتى

وقعت إلى الأرض ما تحملني رجلاي وعرفت أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد مات ، والاعتذار باختصاص فهم آية العصمة بالعلماء من الصحابة وذوى البصيرة منهم مع ظهور معنى اللفظ كما اعتذره الزمخشري لا يخفى مافيه ، وكون المراد منها العصمة من فتنة الناس وإضلالهم لا يخفى بعده لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يظن به ذلك ، وإنما يرد مثله في معرض الالهاب والتعريض ﴿ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَانِ يَضُرَّ اللَّهُ ﴾ بما فعل من الانقلاب لأنه تعالى لا تجوز عليه المضار ﴿ شَيْئًا ﴾ من الضرر وإن قل وإنما يضر نفسه بتعريضها للسخط والعذاب أو بحرمانها مزيد الثواب ، ويشير إلى ذلك توجه النفي إلى المفعول فانه يفيد أنه يضر غير الله تعالى وليس إلا نفسه ﴿ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ١٤٤ ﴾ أى سيثيب الثابتين على دين الاسلام ، ووضع الشاكرين موضع الثابتين لأن الثبات عن ذلك ناشئ عن يقين حقيقته وذلك شكر له ، وفيه إيحاء إلى كفران المنقلبين ، وإلى تفسير الشاكرين بالثابتين ذهب على كرم الله تعالى وجهه وقد رواه عنه ابن جرير ، وكان يقول : الثابتون هم أبو بكر وأصحابه . وأبو بكر رضى الله تعالى عنه أمير الشاكرين ، وعن ابن عباس أن المراد بهم الطائعون من المهاجرين والانصار ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار للاعلان بمريد الاعتناء بشأن جزائهم واتصال هذا بما قبله اتصال الوعد بالوعدة

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ استئناف سيق للحض على الجهاد واللوم على تركه خشية القتل مع قطع عذر المنهزمين خشية ذلك بالكلية . ويجوز أن يكون تسلية عما لحق الناس بموت النبي ﷺ وإشارة إلى أنه عليه السلام كغيره لا يموت إلا بأذن الله تعالى فلا عذر لأحد بترك دينه بعد موته \* والمراد بالنفس الجنس وتخصيصها بالنبي عليه الصلاة والسلام كما روى عن ابن إسحق ليس بشئ ، والموت هنا أعم من الموت حتف الأنف ، والموت بالقتل كما سنحققه ، و ( كان ) ناقصة اسمها ( أن تموت ) ( ولنفس ) متعلق بمحذوف وقع خبر ألها ، والاستثناء مفرغ من أعم الاسباب \*

وذهب أبو البقاء إلى أن يأذن الله خبر ( كان ) و ( لنفس ) متعلق بها واللام للتيين ، ونقل عن بعضهم أن الجار متعلق بمحذوف تقديره الموت لنفس ، و ( أن تموت ) تبيين للمحذوف ، وحكى عن الزجاج وبعض عن الأخفش أن التقدير - وما كان نفس لتموت - ثم قدمت اللام وكل هذه الأقوال أو هن من الوهن لاسيما الأخير ، والمعنى ما كان الموت حاصلًا لنفس من النفوس مطلقاً بسبب من الأسباب إلا بمشيئة الله تعالى وتيسيره . - والاذن - مجاز عن ذلك لكونه من لوازمه ، وظاهر التركيب يدل على أن الموت من الافعال التي يقدم عليها اختياراً فقد شاع استعمال ما كان لزيد أن يفعل كذا فيما إذا كان ذلك الفعل اختيارياً لكن الظاهر هنا متروك بأن يجعل ذلك من باب التمثيل بأن صور الموت بالنسبة إلى النفوس بصورة الفعل الاختيارى الذى لا يقدم عليه إلا بالاذن \*

والمراد عدم القدرة عليه أو بتزويل إقدام النفوس على مباديه كالقتال مثلاً منزلة الإقدام عليه نفسه للمبالغة في تحقيق المرام فان موتها لما استحال وقوعه عند إقدامها عليه أو على مباديه وسعيها في إيقاعه فلا ن يستحيل عند عدم ذلك أولى وأظهر ، ويجوز على هذا أن يبقى الاذن على حقيقته ومفعوله مقدر للعلم به ، والمراد

يأذنه تعالى إذنه لملك الموت فانه الذى يقبض روح كل ذى روح بشراً كان أو لا شهيداً كان أو غير شهيد برأ أو بجرأ حتى قيل : إنه يقبض روح نفسه ، واستثنى بعضهم أرواح شهداء البحر فان الله تعالى هو الذى يقبضها بلا واسطة واستدل بحديث جويبر - وهو ضعيف جداً - وفيه من طريق الضحاك انقطاع ، وذهب المعتزلة إلى أن ملك الموت إنما يقبض أرواح الثقلين دون غيرهم ، وقال بعض المبتدعة : إنه يقبض الجميع سوى أرواح البهائم فان أعوانه هم الذين يقبضونها ولا تعارض بين (الله يتوفى الأنفس حين موتها) (ويتوفاكم ملك الموت) (وتوفته رسلنا) لأن إسناد ذلك له تعالى بطريق الخلق والايجاد الحقيقى، وإلى الملك لانه المباشر له، وإلى الرسل لأنهم أعوانه المعالجون للنزع من العصب والعظم واللحم والعروق ﴿ كِتَابًا ﴾ مصدر مؤكد لعامله المستفاد من الجملة السابقة والمعنى كتب ذلك الموت المأذون فيه كتاباً ﴿ مُؤَجَّلًا ﴾ أى مؤقتاً بوقت معلوم لا يتقدم ولا يتأخر ، وقيل : حكماً لازماً مبرماً وهو صفة ( كتاباً ) ولا يضر التوصيف بكون المصدر مؤكداً بناءً على أنه معلوم مما سبق وليس كل وصف يخرج عن التأكيد ، ولك - لما فى ذلك من الخفاء - أن تجعل المصدر لوصفه مبيناً للنوع وهو أولى من جعله مؤكداً، وجعل (مؤجلاً) حالاً من الموت لاصفة له لبعد ذلك غاية البعد فتدبر \* وقرئ ( مؤجلاً ) بالواو بدل الهمزة على قياس التخفيف ، وظاهر الآية يؤيد مذهب أهل السنة القائلين إن المقتول ميت بأجله أى بوقته المقدر له وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بذل القتل إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة ، وخالف فى ذلك المعتزلة فذهب السكعي منهم إلى أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت فعل الله سبحانه أى مفعوله وأثر صفته ، وأن للمقتول أجلين : أحدهما القتل والآخر الموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت ، وذهب أبو الهذيل إلى أن المقتول لو لم يقتل لمات ألبتة فى ذلك الوقت وذهب الجمهور منهم إلى أن القاتل قد قطع على المقتول أجله وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمده وأجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل ، وليس النزاع بين الاصحاب والجمهور لفظياً كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين حيث قالوا : إنه إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً بأجله بلا خلاف من المعتزلة فى ذلك إذ هم لا ينكرون كون المقتول ميتاً بالأجل الذى علمه الله تعالى وهو الأجل بسبب القتل ، وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك بلا خلاف من الاصحاب فيه إذ هم يقولون بعدم كون المقتول ميتاً بالأجل غير المرتب على فعل العبد لأننا نقول حاصل النزاع أن المراد بأجل المقتول المضاف إليه زمان بطلان حياته بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى : ( إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ) ويرجع الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك فى حق المقتول أم المعلوم فى حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل يعيش كذا فى شرح المقاصد ، ولعله جواب باختيار الشق الاول ، وهو أن المراد زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل على ما علمه تعالى وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول كما يقوله المعتزلة تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تأخر الأجل الذى لا يمكن تخلفه عنه ، وقد يقال : إنه يمكن أن يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المقدر بطريق القطع إذ لا تعرض فى تقرير الجواب للعلم والمقدر أخص من الأجل المعلوم مطلقاً

والفرق بينه وبين كونه جواباً باختيار الاول لكن لا مطلقاً اعتبار قيد العلم في الاجل الذي هو محل النزاع على تقدير اختيار الاول وعدم اعتباره فيه على اختيار الثالث وإن كان معلوماً في الواقع أيضاً فافهم، ثم إن أبا الحسين ومن تابعه يدعون الضرورة في هذه المسألة وكذا الجمهور في رأى البعض، وعند البعض الآخر هي عندهم استدلالية

واحتجوا على مذهبه بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان المقتول ميتاً بأجله لم يستحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولم توجه عليه قصاص ولا غرم دية ولا قيمة في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع أجلاً ولم يحدث بفعله موتاً، وبأنه ربما يقتل في المصلحة والحرب ألوف تقضى العادة بامتناع اتفاق موتهم في ذلك الوقت بأجلهم، وتمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يموت المقتول لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى ومغيراً لأمره وهو محال، والكعبى بقوله تعالى: (أقن مات أو قتل) حيث جعل القتل قسيماً للموت بناءً على أن المراد بالقتل المقتولية وأنها نفس بطلان الحياة وأن الموت خاص بما لا يكون على وجه القتل ومتى كان الموت غير القتل كان للمقتول أجلاً: أحدهما القتل، والآخر الموت ﴿وأجيب﴾ عن متمسك الاولين الاول بأن تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية كقوله تعالى: (إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) أو بأن المراد من أن الطاعة تزيد في العمر أنها تزيد فيما هو المقصود الأهم منه وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية وتفوز بالسعادة الأبدية، أو بأن العمر غير الاجل لأنه لغة الوقت، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولاحرها كما يقال أجل الدين شهران أو آخر شهر كذا، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، ومن هنا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان عنده على ما قرناه \*

والعمر لغة مدة الحياة - كعمر زيد - كذا ومدة البقاء - كعمر الدنيا - وكثيراً ما يتجاوز به عن مدة بقاء ذكر الناس الشخص للخير بعده وموته، ومنه قولهم: ذكر الفتى عمره الثاني؛ ومن هنا يقال لمن مات وأعقب ذكراً حسناً وأثراً جميلاً: مات، ففعله أراد صلى الله تعالى عليه وسلم إن تلك الطاعات تزيد في هذا العمر لما أنها تكون سبباً للذكر الجليل، وأكثر ما ورد ذلك في الصدقة وصلة الرحم وكونهما مما يترتب عليهما ثناء الناس مما لا شبهة فيه قيل: ولهذا لم يقل صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك إنه يزيد في الاجل، أو بأن الله تعالى كان يعلم أن هذا المطيع لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين مثلاً لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبة هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت هذه الزيادة، ومحصل هذا أنه سبحانه قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين فتصير مع أربعين من غير الطاعة سبعين، وليس محصل ذلك أنه تعالى قدره سبعين على تقدير وأربعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل والأصحاب لا يقولون به \*

والثاني بأن استحقات الذم والعقاب وتوجه القصاص أو غرم الدية مثلاً على القاتل ليس بما يثبت في المحل من الموت بل هو بما اكتسبه وارتكبه من الاقدام على الفعل المنهى عنه الذي يخلق الله تعالى به الموت كما في سائر الاسباب والمسببات لاسيما عند ظهور أمارات البقاء وعدم ما يظن معه حضور الاجل حتى لو علم موت شاة بإخبار صادق معصوم، أو ظهرت الامارات المفيدة لليقين لم يضمن عند بعض الفقهاء، والثالث بأن العادة منقوضة أيضاً بمحصول موت الوف في وقت واحد من غير قتال ولا محاربة كما في أيام الوباء مثلاً على أن

التمسك بمثل هذا الدليل في مثل هذا المطلب في غاية السقوط ، وأجيب عن متمسك أبي الهذيل بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحيث لا نسلم لزوم المحال وبأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير له ، وعن متمسك الكعبي المخالف للمعتزلة والاشاعرة في إثبات الأجلين بأن القتل قائم بالقاتل وحال له لا للمقتول وإنما حاله الموت وانزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى وإذنه ومشيته وإرادة المقتولية المتولدة عن قتل القاتل بالقتل وهي حال المقتول إذ هي بطلان الحياة والتخصيص بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به ( أثن مات أو قتل ) خلاف مذهبه من إنكار القضاء والقدر في أفعال العباد إذ بطلان الحياة المتولد من قتل القاتل أجل قدره الله تعالى وعينه وحده ، ومعنى الآية - كما أشرنا إليه - أثن مات حنف أنفه بلا سبب ، أو مات بسبب القتل ، فتدل على أن مجرد بطلان الحياة موت ومن هنا قيل : إن في المقتول معنيين قتلا هو من فعل الفاعل وموتا هو من الله تعالى وحده ، وذهبت الفلاسفة إلى مثل ما ذهب إليه الكعبي من تعدد الأجل فقالوا : إن للحيوان أجلا طبيعياً بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجلا اخترامية تتعدد بتعدد أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات ، ويانه أن الجواهر التي غلبت عليها الأجزاء الرطبة ركبت مع الحرارة الغريزية فصارت لها بمنزلة الدهن للفتيلة المشعلة وكلما انتقصت تلك الرطوبات تبعثها الحرارة الغريزية في ذلك حتى إذا انتهت في الانتقاص وتزايد الجفاف انطفأت الحرارة كأنطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الأمزجة وهو في الإنسان في الأغلب تمام مائة وعشرين سنة •

وقد يعرض من الآفات مثل البرد والمجمد والحرب والمذوب وأنواع السموم وأنواع تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد البدن ويخرجه عن صلاحه لقبول الحياة إذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه وهذا هو الأجل الاختراعى ، ويرد ذلك أنه مبنى على قواعدهم من تأثير الطبيعة والمزاج وهو باطل عندنا إذ لا تأثير إلا له سبحانه وتلك الأمور عندنا أسباب عادية لا عقلية كما زعموا ، وادعى بعض المحققين أن النزاع بيننا وبين الفلاسفة كالنزاع بيننا وبين المعتزلة - على رأى الاستاذ لفظي إذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذي علم الله تعالى بطلان الحياة فيه باى سبب كان واحد عندهم أيضا ، وماذكروه من الأجل الطبيعي نحن لا نتكره أيضا لكنهم يجعلون اعتدال المزاج واستقامة الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقة عقلية لبقاء الحياة ونحن نجعلها أسبابا عادية وذلك بحث آخر وسيأتى تمة الكلام على هذه المسألة إذ الأمور مرهونة لأوقاتها ولكل أجل كتاب •

( وَمَنْ يُرِدْ ) أى بعمله كالجهاد ( ثَوَابَ الدُّنْيَا ) كالغنيمة ( نُؤْتَهُ ) بنون العظمة على طريق الالتفات ( مِنْهَا ) أى شيئا من ثوابها إن شئنا فهو على حد قوله تعالى : ( مَنْ كَانَ يَرِيدَ الْعَاجِلَةَ جَعَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نَزِدِ ) وهذا تعريض بمن شغلهم الغنائم يوم أحد عن مصلحة رسول الله ﷺ ، وقد تقدم تفصيل ذلك •

( وَمَنْ يُرِدْ ) أى بعمله كالجهاد أيضا والذنب عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم •

( ثَوَابَ الْآخِرَةِ ) عما أعد الله تعالى لعباده فيها من النعيم ( نُؤْتَهُ مِنْهَا ) أى من ثوابها ما نشاء حسبما جرى به قلم الوعد الكريم ، وهذا إشارة إلى مدح الثابتين يومئذ مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، والآية

وإن نزلت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الأعمال ﴿وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ١٤٥﴾ ) يحتمل أنه أريد بهم المریدون للآخرة ، ويحتمل أنه أريد بهم جنس الشاكرين وهم داخلون فيه دخولا أولاً •

والجملية تذييل مقرر لمضمون ما قبله ووعد بالمزيد عليه وفي تصديرها بالسين وإيهام الجزاء من التأكيد والدلالة على غفامة شأن الجزاء وكونه بحيث يضيق عنه نطاق البيان ما لا يخفى ، وبذلك جبر اتحاد العبادتين في شأن الفريقين واتضح الفرق لذى عينين ، وقرئت الأفعال الثلاثة بالياء •

هذا ﴿ومن باب الإشارة﴾ ( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ) إما إشارة إلى الأمر بالتوكل على الله تعالى في طلب الرزق والانتفاع إليه ، أو رمز إلى الأمر بالاحسان إلى عباد الله المحتاجين من غير طلب نفع منهم ، فقد ورد في بعض الآثار أن القرض أفضل من الصدقة ، أو إيماء إلى عدم طلب الاجر على الأعمال بأن يفعلها محضاً لاظهار العبودية ( واتقوا الله ) من أكل الربا ( لعلكم تفلحون ) أي تفوزون بالحق ( واتقوا النار التي أعدت للكافرين ) أي اتقوني في النار لأن إحراقها وعذابها مني ، وهذا ستر عين الجمع قالوا : ويرجع في الحقيقة إلى تجلي القهر وهو بظاهره تخويف للعوام والتخويف الأول للخواص ، وقليل مأمم ( وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ) وهي ستر أفعالكم التي هي حجابكم الأعظم عن رؤية الحق ( وجنة عرضها السموات والأرض ) وهي جنة توحيد الأفعال وهو توحيد عالم الملك ، ولنا ذكر سبحانه السموات والأرض وذكر العرض دون الطول لأن الأفعال باعتبار السلسلة العرضية وهي توقف كل فعل على فعل آخر تنحصر في عالم الملك الذي تصل إليه أفهام الناس ويقدرونه ، وأما باعتبار الطول فلا تنحصر فيه ولا يقدر قدرها إذ الفعل مظهر الوصف ، والوصف مظهر الذات ، والذات لانهاية لها ولا حد ( وما قدروا الله حق قدره ) فالمحجوبون عن الذات والصفات لا يرون إلا هذه الجنة ، وأما البارزون لله الواحد القهار فعرض جنتهم عين طولها ولا حد لطولها فلا يقدر قدرها طولاً وعرضاً ( أعدت للمتقين ) حجب أفعالهم وترك نسبة الأفعال إلى غير الحق جل جلاله ، ويحتمل أنه سبحانه دعا خلقه على اختلاف مراتبهم إلى فعل ما يؤدي إلى المغفرة على اختلاف مراتبها فإن الذنوب تختلف وذنوب المعصوم قلة معرفته بربه بالنظر إلى عظمة جماله وجلاله في نفس الأمر •

وفي الخبر عن سيد العارفين صلى الله تعالى عليه وسلم « سبحانه ما عرفناك حق معرفتك » فاعرفه العارفون من حيث هو ، وإنما عرفوه من حيث هم وفرق بين المعرفين ، ولهذا قيل : ما عرف الله تعالى إلا الله تعالى ودعاهم أيضاً إلى ما يجزهم إلى الجنة ، والخطاب بذلك إن كان للعارفين فهو دعاء إلى عين الجمع ليتجلي لهم بالوسائط لبقائهم في المعرفة وفي الحقيقة معرفته قربته وجنته مشاهدته ، وفي حقيقة الحقيقة هي الذات الجامع التي لا يصل إليها الاغيار ، ومن هنا قيل : ليس في الجنة إلا الله تعالى وإن كان الخطاب بالنظر إلى آحاد المؤمنين فالمراد بها أنواع التجليات الجمالية أو ظاهرها الذي أفصح به لسان الشريعة ودعاؤهم إليه من باب التربية وجلب النفوس البشرية التي لم تغط بعد من رضع ثدي اللذائذ إلى ما يرغبها في كسب الكمالات الانسانية والترقي إلى ذروة المعارج الالهية الذين ينفقون نفائس نفوسهم لمولاهم في السراء والضراء في حالتي الجمال والجلال ويحتمل أن يراد الذين لا تمنعهم الاحوال المتضادة عن الانفلاق فيما يرضى الله تعالى لصحة توكلهم عليه سبحانه برؤية جميع الأفعال منه ( والكاسطين الغيط ) الذي يعرض للانسان بحسب الطبيعة البشرية وكظمهم له قد يكون بالشدة عليه بوكاء التسليم والرضا وذلك بالنظر لمن هو في مقام جنة الصفات ، وأما من دونهم فكظمهم دين هذا الكلام ،

وسبب الكظم أنهم يرون الجناية عليهم فعل الله تعالى وليس للخلق مدخل فيها (والعافين عن الناس) إما لأنهم في مقام توحيد الأفعال، أو لأنهم في مقام توحيد الصفات (والله يحب المحسنين) حسب مراتبهم في الإحسان (والذين إذا فعلوا فاحشة) أي كبيرة من الكبائر وهي رؤية أفعالهم المحرمة عليهم تحريم رؤية الأجنيات بشهوة (أو ظلموا أنفسهم) بنقصهم حقوقها والتبسط عن تكميلها (ذكروا الله) أي تذكروا عظمته وعلو شأنه لافاعل في الحقيقة سواه (فاستغفروا لذنوبهم) أي طلبوا ستر أفعالهم عنهم بالتبري عن الحول والقوة إلا بالله (ومن يغفر الذنوب) وهي رؤية الأفعال؛ أو النظر إلى سائر الأغيار (إلا الله) وهو الملك العظيم الذي لا يتعاضمه شيء (ولم يصروا على ما فعلوا) في غفلتهم ونقص حق نفوسهم (وهم يعلمون) حقيقة الأمر وأن لا فعل لغيره (أو لك جزاؤهم مغفرة من ربهم) وهو ستره لوجوده بوجوده وترقيهم من مقام توحيد الأفعال إلى ما فوقه (وجنات) أي أشياء خفية وهي جنات الغيب وبساتين المشاهدة والمدانة التي هي عيون صفات الذات (تجري من تحتها الأنهار) أي تجري منها أنهار الأوصاف الازلية (خالدين فيها) بلا مكث ولا قطع ولا خطر الزمان ولا حجب المكان ولا تغير (ونعم أجر العاملين) ومنهم الواقفون بشرط الوفاء في العشق على الحضرة القديمة بلا نقض للعهود ولا سهو في الشهود (قد خلت من قبلكم سنن) بطشبات ووقائع في الذين كذبوا الأنبياء في دعائهم إلى التوحيد (فسيروا) بأفكاركم (في الأرض فانظروا) وتأملوا في آثارها لتعلموا (كيف كان عاقبة المكذبين) أي آخر أمرهم ونهايته التي استدعاهم للتكذيب، ويحتمل أن يكون هذا أمراً للنفوس بأن تنظر إلى آثار القوى النفسانية التي في أرض الطبيعة لتعلم ماذا عراها وكيف انتهى حالها فلعلها ترقى بسبب ذلك عن حضيض الحقوق بها (هذا) أي كلام الله تعالى (بيان للناس) يبين لهم حقائق أمور الكونين (وهدي وموعظة) يتوصل به إلى الحضرة الإلهية (للتقين) وهم أهل الله تعالى وخاصته \* واختلف الحال باختلاف استعداد المستمعين للكلام إذ منهم قوم يسمعونهم بأسماع العقول، ومنهم قوم يسمعونهم بأسماع الأسرار، وحظ الأولين منه الامتثال والاعتبار، وحظ الآخرين مع ذلك الكشف وملاحظة الأنوار وقد تجلى الحق فيه لخواص عباده ومقربى أهل اصطفائه فشاهدوا أنواراً تجلى وصفة قديمة وراء عالم الحروف تتلى (ولا تهنوا) أي لا تضعفوا في الجهاد (ولا تحزنوا) على ما فاتكم من الفتح ونالكم من قتل الإخوان (وأتمم الأعلان) في الرتبة (إن كنتم مؤمنين) أي موحدين حيث أن الموحد يرى الكل من موله فأقل درجاته الصبر (إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله) ولم يبالوا مع أنهم دونكم (وتلك الأيام) أي الوقائع (نداولها بين الناس) فيوم لطائفه وآخر لاخرى (وليعلم الله الذين آمنوا) أي ليظهر عليه التفصيل التابع لوقوع المعلوم (ويتخذ منكم شهداء) وهم الذين يشهدون الحق فيذهلون عن أنفسهم (والله لا يحب الظالمين) أي الذين ظلموا أنفسهم وأضاعوا حقها ولم يكملوا نشأتها (وليمحص الله الذين آمنوا) أي ليخلصهم من الذنوب والغواشي التي تبعدهم من الله تعالى بالعقوبة والبلية (ويمحق) أي يهلك (الكافرين) بنار أنانيتهم (أم حسبتم) أن تدخلوا الجنة أي تلجوا عالم القدس (ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) أي ولم يظهر منكم مجاهدات تورث المشاهدات وصبر على تزكية النفوس وتصفية القلوب على وفق الشريعة وقانون الطريقة ليتجلى للارواح أنوار الحقيقة (ولقد كنتم تمنون الموت) أي موت النفوس عن صفاتها (من قبل أن تلقوه بالمجاهدات والرياضات) فقد رأيتموه (برؤية أسبابه وهي الحرب مع أعداء الله تعالى) وأنتم تنظرون) أي تعلمون أن

ذلك الجهاد أحد أسباب موت النفس عن صفاتها ، ويحتمل أن يقال : إن الموقن إذا لم يكن يقينه ملكة تمنى أموراً وادعى أحوالاً حتى إذا امتحن ظهر منه ما يخالف دعواه وينافى تمنيه ، ومن هنا قيل :

وإذا ما خلا الجبان بأرض طلب الطعن وحده والنزالا

ومتى رسخ ذلك اليقين وتمكن وصار ملكة ومقاماً ولم يبق حالاً لم يختلف الأمر عليه عند الامتحان ، والآية تشير إلى توبيخ المنهزمين بأن يقينهم كان حالاً ولم يكن مقاماً ( وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ) أى أنه بشر كسائر إخوانه من المرسلين فكما خلوا من قبله سيخلو هو من بعدهم ( أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ) ورجعتم القهقري ، والإشارة في ذلك إلى أنه تعالى عاتب من تزلزل لذهاب الواسطة العظمى عن البين وهو مناف لمشاهدة الحق ومعاينته ، ولهذا قال الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله تعالى فإن الله تعالى حي لا يموت ( ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ) لفناؤه الذاتي ( وسيجزى الله ) بالايان الحقيقي ( الشاكرين ) بالايان التقليدي بأداء حقوقه من الاتجار بأوامر الشرع والالتزام عن نواهيهِ ( وما كان لنفس أن تموت ) هذا الموت المعلوم ، أو الموت عن أوصافها الدنية وأخلاقها الردية ( إلا بأذن الله ) ومشيتته ، أو جذبه بأشراق نوره ( ومن يرد ) بمقتضى استعدادهِ ( ثواب الدنيا ) جزاءاً لعملهِ ( نؤته منها ) حسب مقتضيه الحكمة ( ومن يرد ثواب الآخرة ) جزاءاً لعملهِ ( نؤته منها ) وسنجزى الشاكرين ( ولعلهم الذين لم يريدوا الثوابين ولم يكن لهم غرض سوى العبودية ، وأبهم جزاءهم للإشارة إلى أنه أمر وراء العبادة - ولعله تجلى الحق لهم - وهذا غاية متمنى المحبين ونهاية مطلب السالكين ، نسأل الله تعالى رضاه وتوفيقه ) ( وَكَأَيِّنْ ) كلام مبتدأ سبق توبيخاً للمنهزمين أيضاً حيث لم يستنوا بسنن الربانيين المجاهدين مع الرسل عليهم الصلاة والسلام مع أنهم أولى بذلك حيث كانوا خير أمة أخرجت للناس •

وقد اختلف في هذه الكلمة فقليل : إنها بسيطة وضعت كذلك ابتداءً والنون أصلية ، واليه ذهب ابن حيان . وغيره ، وعليه فالأمر ظاهر موافق للرسم ، وقيل وهو المشهور : إنها مركبة من - أى - المنونة وكاف التشبيه ، واختلف في - أى - هذه فقليل : هى أى التى فى قولهم : أى الرجال ، وقال ابن جنى : إنها مصدر أوى يأوى إذا انضم واجتمع وأصله أوى فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت وأدغمت مثل - طى وشى - وحدث فيها بعد التركيب معنى التكثير المفهوم من كم كما حدث فى كذا بعد التركيب معنى آخر - فكم وكأين - بمعنى واحد قالوا : وتشاركها فى خمسة أمور : الإلهام . والافتقار إلى التمييز . والبناء . ولزوم التصدير وإفاده التكثير وهو الغالب والاستفهام وهو نادر ، ولم يثبت إلا ابن قتيبة . وابن عصفور . وابن مالك ، واستدل عليه بقول أبي بن كعب لابن مسعود رضى الله تعالى عنها : كائن تقرأ سورة الاحزاب آية فقال : ثلاثاً وسبعين ، وتخالفها فى خمسة أمور أيضاً ، أحدها أنها مركبة فى المشهور وكم بسيطة فيه خلافاً لمن زعم أنها مركبة من الكاف وما الاستفهامية ثم حذفت ألفها لدخول الجار وسكنت للتخفيف لثقل الكلمة بالتركيب ، والثانى أن يميزها مجرور بمن غالباً حتى زعم ابن عصفور لزوم ذلك ويرده نص سيبويه على عدم اللزوم ، ومن ذلك قوله :

اطرد اليأس بالرجاء (فكائن) ألما حم يسره بعد عسر

والثالث أنها لا تقع استفهامية عند الجمهور ، والرابع أنها لا تقع مجرورة خلافاً لابن قتيبة . وابن عصفور

أجازا بكين تبع الثوب ، والخامس أن خبرها لا يقع مفرداً ، وقالوا : إن بينها وبين - كذا - موافقة ومخالفة أيضاً فتوافقها - كذا - في أربعة أمور : التركيب . والبناء . والابهام . والافتقار إلى التمييز ، وتخالفها في ثلاثة أمور : الأول أنها ليس لها الصدر تقول : قبضت كذا وكذا درهما ، الثاني أن تمييزها واجب النصب فلا يجوز جره بمن اتفاقاً ولا بالإضافة خلافاً للكوفيين أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال : كذا ثوب وكذا أثواب قياساً على العدد الصريح ، ولهذا قال فقهاؤهم : إنه يلزم بقول القائل له عندي كذا درهم مائة ، وبقوله : كذا درهم ثلاثة ، وبقوله : كذا كذا درهما أحد عشر ، وبقوله : كذا درهما عشرون ، وبقوله : كذا وكذا درهما أحد وعشرون حملاً على المحقق من نظائره من العدد الصريح ؛ ووافقهم على هذا التفصيل - غير مسألتي - بالإضافة - المبرد ، والاختفش . والسيرافي . وابن عصفور ، وروى ابن السيد في نقل الإجماع على إجازة ما أجازته المبرد ومن ذكر معه ، الثالث أنها لا تستعمل غالباً إلا معطوفاً عليها كقوله :

عد النفس نعمي بعد بؤسك ذاكرأ ( كذا وكذا لطفاً به نسي الجهد )

وزعم ابن خروف أنهم لم يقولوا كذا درهما ، وذكر ابن مالك أنه مسموع لكنه قليل قاله ابن هشام ، ثم إن إثبات تنوين ( كآين ) على القول المشهور في الوقف والخط على خلاف القياس لما أنه نسخ أصلها ، وفيه لغات وكلها قد قرئ به : أحدها ( كآين ) بالتشديد على الأصل وهي اللغة المشهورة ، وبها قرأ الجمهور ، والثانية - كائن - بألف بعدها همزة مكسورة من غير ياء على وزن كاعن كاسم الفاعل ، وبها قرأ ابن كثير ومن ذلك قوله :

( وكائن ) لنا فضلاً عليكم ومنة قديماً ولا تدرون ما من منعم

واختلف في توجيهها فمن المبرد أنها اسم فاعل من كان يكون وهو بعيد الصحة إذ لا وجه لبنائها حينئذ ولا لإفادتها التكثير ، وقيل : أصلها المشددة فقدمت الياء المشددة على الهمزة وصار - كآين - بكاف وياء مفتوحين وهمزة مكسورة ونون ووزنه كعلف ، ونظير هذا التصرف في المفرد تصرفهم في المركب كما ورد في لغة نادرة رعملي بتقديم الراء في لعمري ثم حذفت الياء الأولى للتخفيف فقلت الثانية ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها أو حذفت الياء الثانية لثقلها بالحركة والتضعيف وقلت الياء الساكنة ألفاً كما في آية ، ونظيره في حذف إحدى الياءين وقلب الأخرى ألفاً طائى في النسبة إلى طى اسم قبيلة فإن أصله طيئ يياين مشددتين بينهما همزة لحذفت إحدى الياءين وقلت الأخرى ، والثالثة - كآى - ياء بعد الهمزة ، وبها قرأ ابن محيصن ، ووجهها أنها حذفت الياء الثانية وسكنت الهمزة لاختلاط الكلمتين وجعلهما بالكلمة الواحدة كما سكنوا الهاء في لهو وفهو ، وحركت الياء لسكون ما قبلها ، والرابعة - كآين - ياء ساكنة بعدها همزة مكسورة ؛ والخامسة - كئن - بكاف مفتوحة وهمزة مكسورة ونون ، ووزنه كع ، وورد ذلك في قوله :

( كئن ) من صديق خلته صادق الإخاء أبان اختباري إنه لمداهن

ووجهه أنه حذفت إحدى الياءين ثم حذفت الأخرى للتنوين أو حذفتا دفعة واحدة ، واحتمل ذلك لما امتزج الحرفان والكاف لا متعلق لها الخروجها عن معناها ، ومن قال به فالحرف في فقد تعسف ، وهو وضعها مرفع بالابتداء ، وقوله تعالى : ( من نبي ) تمييزه كتمييزم ، وقد تقدم أنفا الكلام في ذلك ، ولعل المراد من النبي

هنا الرسول وبه صرح الطبرسي ﴿قَتَلَ مَعَهُ رَيْثُونٌ كَثِيرٌ﴾ أي جموع كثيرة ، وهو التفسير المشهور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، واستشهد له - كما رواه ابن الأنباري حين سأله نافع بن الأزرق - بقول حسان :  
وإذا معشر تجافوا عن القصب \* - سد (أملنا عليهم ريثياً)

وعليه فهو منسوب إلى ربة بكسر الراء وكون الضم فيها لغة غير متحقق - وهي الجماعة - للمبالغة وخصها الضحاك بألف ، وأخرج سعيد بن منصور عن الحسن أنهم العلماء الفقهاء، وأخرجه ابن جبير عن ابن عباس أيضاً - وعليه فهو منسوب إلى الرب - كرباني على خلاف القياس كقراءة الضم ، والموافق له الفتح - وبه قرئ - وقال ابن زيد : الرثيون هم الاتباع والربانيون الولاة ، وقرأ نافع وابن كثير - وأبو عمرو - ويعقوب - قتل - بالبناء للدفعول ، وفي خبر المبتدأ أوجه : أحدها أنه الفعل مع الضمير المستتر فيه الراجع إلى (كأين) أو إلى (نبي) وحينئذ - فعه ربيون - جملة حالية من الضمير ، أو من (نبي) لتخصيصه معنى ، أو (معه) حاله (ربيون) فاعله ، وثانيها أنه جملة (معه ربيون) حينئذ تكون جملة الفعل - مع - مرفوعة صفة لنبي ، وثالثها أنه محذوف وتقديره مضى ونحوه ، وحينئذ يجوز أن يكون الفعل صفة لنبي ، و(معه ربيون) حالاً على ما تقدم ، ويجوز أن يكون الفعل مسنداً لربيون فلا ضمير فيه والجملة صفة لنبي ، ورابعها أن يكون (ربيون) مرفوعاً بالفعل فلا ضمير ، والجملة هي الخبر - وقرئ - قتل - بالتشديد قال ابن جني : وحينئذ فلا ضمير في الفعل لما في التضعيف من الدلالة على التكثير وهو ينافي بإسناده إلى الواحد ، وأجيب بأنه لا يمتنع أن يكون فيه ضمير الأول لأنه في معنى الجماعة \*

واعترض بأنه خلاف الظاهر ، ومن هنا قيل : إن هذه القراءة تؤيد إسناد - قتل - إلى - الربين - ويؤيدها أيضاً ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جبير أنه كان يقول : باسمعنا قط أن نبياً قتل في القتال ، وقول الحسن ، وجماعة : لم يقتل نبي في الحرب قط ثم إن من ادعى إسناد القتل إلى النبي وأنه في الحرب أيضاً على ما يشعر به المقام حمل النصرة الموعود بها في قوله تعالى : (إنا لننصر رسلنا) على النصرة بإعلام الكلمة ونحوه لا على الإعداء مطلقاً لثلاث تنافي الآيات ، وهذا أحد أجوبة في هذا المقام تقدمت الإشارة إليها فتذكر ، والتنوين في (نبي) للتعظيم .

وزعم الأجهوري أنه للتكثير ﴿فَاَوْهَوُا﴾ عطف على قاتلوا على أن المراد عدم الوهن المتوقع من القتال والتلبس بالشئ بعد ورود ما يستدعي خلافه وإن كان استمراراً عليه بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة كما قال مولانا شيخ الإسلام : صنع جديد ، ومن هنا صرح دخول الفاء المؤذنة بترتب ما بعدها على ما قبلها ، ومن ذلك قولهم : وعظته فلم يتعظ وزجرته فلم ينزجر ، وأصل الوهن الضعف ، وفرة قتادة . وابن أبي مالك هنا بالعجز ، والزجاج بالجن أي فاعجزوا أو فاجبنوا ﴿لَمَّا أَصَابَهُمْ فِي سَيْلِ اللَّهِ﴾ في أثناء القتال وهذا علة المنفي لا للنفي ، نعم يفهم المنفي من تقييد المثبت بهذا الطرف وما - موصولة أو موصوفة فإن جعل الضمير إن لجميع الربين فهي عبارة عما عدا القتل من مكاره الحروب التي تعترى الكل ، وإن جعل للبعض الباقيين بعد قتل الآخرين - وهو الأنسب - كما قيل : بمقام توبيخ المنخذلين بعد ما استشهد الشهداء - فهي عبارة عن ذلك أيضاً مع ما اعتراه بعد قتل إخوانهم من نحو الخوف والحزن ، هذا على القراءة المشهورة ، وأما على القراءتين الأخيرتين أعني - قتل - وقتل - على صيغة المبني للفعل مخففة ومشددة فقد قالوا : إن أسند الفعل إلى الظاهر فالضمير إن للباقيين حتماً والكلام حينئذ من قبيل - قتل بنو فلان إذا وقع القتل فيهم ولم يستأصلهم - وإن أسند إلى الضمير

كما هو الظاهر الأنسب عند البعض بالتوبيخ على الانخدال بسبب الارجاف بقتله صلى الله تعالى عليه وسلم .  
 واليه ذهب قتادة . والريع . وابن أبي إسحق . والسدى - كما قيل - فهما للباقيين أيضا إن اعتبر كون الريسين  
 مع النبي في القتل وللجميع إن اعتبر كونهم معه في القتال ﴿ وَمَا ضَعُفُوا ﴾ أى ما فتروا عن الجهاد قاله الزجاج ،  
 وقيل : ما عراهم ضعف في الدين بأن تغير اعتقادهم لعدم النصر ﴿ وَمَا أَسْتَكَانُوا ﴾ أى ما ارتدوا عن بصيرتهم  
 ولا عن دينهم قاله قتادة ، وقيل : ما خضعوا لعدوهم ، واليه يشير كلام ابن عباس ، وكثيرا ما يستعمل استكان  
 بهذا المعنى ، وكذا بمعنى تضرع ، واختلف فيه هل هو من السكون فوزه افتعل لأن الخاضع يسكن لمن خضع  
 له فألفه للاشباع وهو كثير وليس بخطأ خلافا لأبي البقاء ، ولا يختص بالشعر خلافا لأبي حيان ، أو من الكون  
 فوزه استفعل وألفه منقلبة عن وار والسين مزيدة للتأكيد كأنه طلب من نفسه أن يكون لمن قهره ، وقيل : لأنه  
 كعدم فهو يطلب من نفسه الوجود \*

وجوز أن يكون من قول العرب : بات فلان - بكينة سوء - أى بحالة سوء ، أو من - كانه يكرهه - إذا  
 أذله ، وعزى ذلك إلى الأزهرى . وأبى على ، وحينئذ فألفه منقلبة عن ياء ، والجمهور على فتح الهاء من ( وهنوا )  
 وقرئ بكسرها وهى لغة والفتح أشهر ، وقرئ يأسكانها على تخفيف المكسور وفى الكلام تعريض لا يخفى  
 ﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ١٤٦ ﴾ على مقاساة الشدائد ومعاناة المكاره فى سبيله فينصرهم ويعظم قدرهم .  
 والمراد بالصابرين إما الريون ، والإظهار فى موضع الاضمار للتصريح بالثناء عليهم بالصبر الذى هو ملاك  
 الأمر مع الاشعار بعله الحكم ، وإما ما يعمهم وغيرهم وهم داخلون فى ذلك دخولا أوليا \*

والجملة على التقديرين تذييل لما قبلها ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ ﴾ كالتتميم والمبالغة فى صلابتهم  
 فى الدين وعدم تطرق الوهن والضعف اليهم بالكيفية ، وهو معطوف على ما قبله ، وقيل : كلام مبين لمحاسنهم القولية  
 إثر بيان محاسنهم الفعلية ، و ( قولهم ) بالنصب خبر لكان واسمها المصدر المتحصل من ( أن ) وما بعدها فى  
 قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ قَالُوا ﴾ والاستثناء مفرغ من أعم الأشياء أى - ما كان قولهم - فى ذلك المقام واشتباك  
 أسنة الشدائد والآلام ( إلا أن قالوا ) ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ﴾ أى صفائنا ﴿ وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا ﴾ أى تجاوزنا  
 عن الحد ، والمراد كبائرنا . وروى ذلك عن الضحاك ، وقيل : الاسراف تجاوز فى فعل ما يجب ، والذنب عام  
 فيه وفى التقصير ، وقيل : إنه يقابل الاسراف وكلاهما مذموم ، وسيأتى فى هذه السورة إن شاء الله تعالى إطلاق  
 الذنوب على الكبائر فافهم \*

والظرف متعلق بما عنده أو حال منه وإنما أضافوا ذلك إلى أنفسهم مع أن الظاهر أنهم برءاء من التفريط  
 فى جنب الله تعالى هضماً لأنفسهم واستقصاراً لهمهم وإسناداً لما أصابهم إلى أعمالهم ، على أنه لا يبعد أن يراد  
 بتلك الذنوب وذلك الإسراف ما كان ذنباً وإسرافاً على الحقيقة لكن بالنسبة اليهم ، وحسنات الابرار سيئات  
 المقربين ، وقيل : أرادوا من طلب المغفرة طلب قبول أعمالهم حيث أنه لا يجب على الله تعالى شئ ، وفيه ما لا يخفى ،  
 وقدموا الدعاء بالمغفرة على ما هو الأهم بحسب الحال من الدعاء بقوله سبحانه : ﴿ وَثَبَّتْ أقدامنا ﴾ أى عند  
 جهاد أعدائك بتقوية قلوبنا وإمدادنا بالمدد الروحاني من عندك ﴿ وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ١٤٧ ﴾

تقريباً له إلى حيز القبول فإن الدعاء المقرون بالخضوع الصادر عن زكاء وطهارة أقرب إلى الاستجابة \*  
ومن الناس من قال : المراد من - ثبت أقدامنا - ثبتنا على دينك الحق فيكون تقديم طلب المغفرة على هذا  
التثبيت من باب تقديم التخلية على التحلية وتقديمهما على طلب النصرة لما تقدم ، وقيل : إنهم طلبوا الغفران  
أولاً ليستحقوا طلب النصرة على الكافرين بترجيحهم بطهارتهم عن الذنوب عليهم وهم محاطون بالذنوب ، وفي  
طلبهم النصرة مع كثرتهم المفرطة التي دل عليها ماسبق إيدان بأنهم لا ينظرون إلى كثرتهم ولا يقولون عليها  
بل يسندون ثبات أقدامهم إلى الله تعالى ويعتقدون أن النصرة منه سبحانه وتعالى ، وفي الأخبار عنهم بأنه ما كان  
قولهم إلا هذادون مافيه شائبة جزع وخور وتزلزل من التعريض بالمنزعين ما لا يخفى ، وقرأ ابن كثير . وعاصم  
في رواية عنهما برفع (قولهم) على أنه الاسم والخبر إن وما في حيزها أي ما كان قولهم شيئاً من الأشياء إلا هذا  
القول المنبئ عن أحسن المحاسن ، قال مولانا شيخ الاسلام : وهذا كما ترى أقعد بحسب المعنى وأوفق بمقتضى  
المقام لما أن الأخبار بكون قولهم المطلق خصوصية قولهم المحكي عنهم مفصلاً كما تفيد قراءتهما أكثر إفادة  
للسامع من الإخبار بكون خصوصية قولهم المذكور قولهم لما أن مصب الفائدة وموقع البيان في الجمل الخبرية  
هو الخبر ، فالأحق بالخبرية ماهو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدث وأوفر اشتمالاً على نسب خاصة بعيدة  
من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ، ولا يخفى أن ذلك ههنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل ، وأما ما تفيد  
الإضافة من النسبة المطلقة الإجمالية فحيث كانت سهلة الحضور خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة  
إجمالية وتجعل عنواناً للموضوع لا مقصوداً بالذات في باب البيان ، وإنما اختار الجمهور ما اختار القاعدة صناعية  
هي أنه إذا اجتمع معرفتان فالأعرف منهما أحق بالإسمية ، ولاريب في أعرافية ( أن قالوا ) لدلالته على جهة  
النسبة وزمان الحدث ولأنه يشبه المضمر من حيث أنه لا يوصف ولا يوصف به ، و ( قولهم ) مضاف إلى مضمر  
وهو بمنزلة العلم فتأمل انتهى .

وقال أبو البقاء : جعل ما بعد إلا اسماً لكان ، والمصدر الصريح خبراً لها أقوى من العكس لوجهين : أحدهما  
أن ( أن قالوا ) يشبه المضمر في أنه لا يوصف وهو أعرف ، والثاني أن ما بعد ( إلا ) مثبت ، والمعنى كان  
قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا الخ دأبهم في الدعاء ، وقال العلامة الطيبي : كأن المعنى ما صح ولا استقام من الربانيين  
في ذلك المقام إلا هذا القول وكان غير هذا القول مناف لحالهم ، وهذه الخاصية يفيدها إيقاع ( أن ) مع الفعل  
اسماً لكان ، وتحقيقه ما ذكره صاحب الانتصاف من أن فائدة دخول ( كان ) المبالغة في نفي الفعل الداخل عليه  
بتعديد جهة فعله عموماً باعتبار الكون وخصوصاً باعتبار خصوصية المقال فهو نفي مرتين ، ثم قال : فعلى  
هذا لو جعلت رب الجملة ( أن قالوا ) واعتمدت عليه وجعلت ( قولهم ) كالفضلة حصل لك ما قصدته ولو عكست  
ركبت التعسف ، ألا ترى إلى أبي البقاء كيف جعل الخبر نسياً منسياً في الوجه الثاني واعتمد على ما بعد ( إلا ) انتهى \*  
ومنه يعلم مافي كلام مولانا شيخ الاسلام فانه متى أمكن اعتبار جزالة المعنى مع مراعاة القاعدة الصناعية  
لا يعدل عن ذلك إلى غيره لاسيما وقد صرحوا بأن جعل الایم غير الاعرف ضعيف ، قال في المغنى : واعلم  
أنهم حكموا لأن وإن - المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير لأنه لا يوصف كما أن الضمير أيضاً كذلك فلهذا  
قرأت السبعة ( ما كان حجته ) إلا أن قالوا ( فما كان جواب قومه إلا أن قالوا ) والرفع ضعيف كضعف الأخبار  
بالضمير عما دونه في التعريف انتهى ، وعلل بعضهم أعرافية المصدر المؤول بأنه لا ينكر .

وقد اعترضوا على كل من تعليلي ابن هشام والبعض ، أما الاعتراض على الأول فبأن كونه لا يوصف لا يقتضي تنزيله منزلة الضمير فكلم اسم لا يوصف بل ولا يوصف به وليس بتلك المنزلة ؟ وأجيب بأنه جاز أن يكون في ذلك الاسم مانع من جعله بمنزلة الضمير لأن عدم المانع ليس جزءاً من المقتضى ولا شرطاً في وجوده ، وأما الاعتراض على الثاني فبأنه غير مسلم لأنه قد ينكر كافي (وما كان هذا القرآن أن يفترى) أي افتراءً قاله الشهاب . وأجيب بأن مراد من قال: إن المصدر المؤول لا ينكر أنه في مثل هذا الموضع لا ينكر لأن الحرف المصدرى لا يؤل بمصدر منكر أصلاً ، ويستأنس لذلك بتقييد المصدر بالمعرف في عبارة المغنى حيث يفهم منها أن - أن ، وإن - تارة يقدران بمصدر معرف وتارة بمصدر منكر وأنهما إذا قدرا بمصدر معرف كان له حكم الضمير ، ومن هنا قال صاحب المطالع في معنى ذلك التعليل: إن قول المؤمنين إن اخترت عن الاضافة يبقى منكر بخلاف (أن قالوا) بقى في كلام المغنى أمور ، الأول أن التقييد - بأن وإن - هل هو اتفاق أم احتراز ؟ الذي ذهب إليه بعض المحققين (الأول) احتجاجاً بأنه أطلق في الجهة السادسة من الباب الخامس أن الحرف المصدرى وصلته في نحو ذلك معرفة فلا يقع صفة للكرة ولم يخص - بأن وإن - وللذهب إلى الثاني أن يقول فرق بين مطلق التعريف وكونه في حكم الضمير كما لا يخفى ، وابن هشام قد أخذ المطلق في المطلق وقيد المقيد بالمقيد فلا بأس بإبقاء كلا العبارتين على ما يترامى منهما (الثاني) أنه يفهم من ظاهره أن الاداتين لو قدرتا بمصدر منكر لا يكون في حكم الضمير وظاهر هذا أنه يجوز الوصف حينئذ وفيه تردد لأنه قد يقال: لا يلزم من عدم ثبوت مرتبة الضمير لذلك جواز الوصف لأن امتناع الوصف أعم من مرتبة الضمير ، ونفى الاختصاص لا يستلزم نفي الأعم .

الثالث أنه يفهم من كلامه أن المصدر المقدر بالمعرف بالاضافة سواء أضيف إلى ضمير أو غيره بمثابة الضمير ولم يصرح أحد من الأئمة بذلك لكن حيث أن ابن هشام ثقة وإمام في الفن ولم ينقل عن أئمة ما يخالفه يقبل منه ما يقول ، الرابع أن ما حكم به من أن الرفع ضعيف كضعف الاخبار بالضمير عما دونه في التعريف بينه وبين ما ذهب إليه ابن مالك من جواز الاخبار بالمعرفة عن الكرة المحضة في باب النواسخ بون عظيم ، ويؤيد كلام ابن مالك قوله تعالى (فان حسبك الله) وكأنه لتحقيق هذا المقام ولما أشرنا إليه أولاً في تحقيق معنى الآية قال المولى قدس سره: فتأمل فتأمل (فَتَأْتُهُمُ اللَّهُ) أي بسبب قولهم ذلك كما تؤذن به الفاء (تَوَابُ الدُّنْيَا) أي النصر والغنيمة قاله ابن جريج، وقال قتادة: الفتح والظهور والتمكن والنصر على عدوهم ، قيل: وتسمية ذلك ثواباً لأنه مترتب على طاعتهم، وفيه إجلال لهم وتعظيم، وقيل: تسمية ذلك ثواباً مجازاً لأنه يحاكيه .

واستشكل تفسير ابن جريج بأن الغنائم لم تحل لأحد قبل الإسلام بل كانت الانبياء إذا غنموا مالا جاءت نار من السماء فأخذته فكيف تكون الغنيمة ثواباً دنيوياً ولم يصل للغنائم منها شيء ؟ وأجيب بأن المال الذي تأخذه النار غير الحيوان، وأما الحيوان فكان يبقى للغنائم دون الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكان ذلك هو الثواب الدنيوي (وَحَسَنَ ثَوَابَ الآخِرَةِ) أي وثواب الآخرة الحسن، وهو عند ابن جريج رضوان الله تعالى ورحمته، وعند قتادة هي الجنة، وتخصيص الحسن بهذا الثواب الايدان بفضله ومزيته وأنه المعتقد به عنده تعالى، ولعل تقديم ثواب الدنيا عليه مراعاة للترتيب الوقوعي ، أو لأنه أنسب بما قبله من الدعاء بالنصر على الكافرين (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٤٨) تذييل مقرر لما قبله فإن حجة الله سبحانه للعبد مبدء كل خير وسعادة ، واللام

إما للعهد ووضع الظاهر موضع المضمحل إيداناً بأن ما حكى عنهم من باب الاحسان ، وإما للجنس وهم داخلون فيه دخولاً أولياً وفيه على كلا التقديرين ترغيب للمؤمنين في تحصيل ما حكى من المناقب الجليلة •

يَسَاءَ لِّهَآ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿ شروء في زجر المؤمنين عن متابعة الكفار ببيان مضارها إثر ترغيبهم في الاقتداء بأنصار الأنبياء عليهم السلام ببيان فضائله، وتصدير الخطاب بالنداء والتنبيه لاطهار الاعتناء بما في حيزه ، ووصفهم بالإيمان لتذكيرهم بحال ينافي تلك الطاعة فيكون الزجر على أكمل وجه والمراد من (الذين كفروا) إما المنافقون لأن الآية نزلت - كما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه - حين قالوا للمؤمنين عند الهزيمة : ارجعوا إلى إخوانكم وادخلوا في دينهم والتعبير عنهم بذلك قصداً إلى مزيد التنفير عنهم والتحذير عن طاعتهم ، وإما أبو سفيان وأصحابه وحينئذ فالمراد بإطاعتهم الاستكانة لهم وطلب الأمان منهم وإلى ذلك ذهب السدي ، وإما اليهود والنصار فالمراد حينئذ لا تنتصحو اليهود والنصارى على دينكم ولا تصدقوهم بشئ في ذلك ، واليه ذهب ابن جريج ، وحكى أنهم كانوا يلقون اليهم الشبه في الدين ويقولون : لو كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نبياً حقاً لما غلب ولستمأ أصحابه وأصحابه ما أصابهم وإنما هو رجل حاله كحال غيره من الناس يوماً عليه ويوماً له فهو واعن الالتفات إليها ، وإما سائر الكفار •

وذهب إلى جواز ذلك بعض المتأخرين ، وأتى يان للايدان بأن الاطاعة بعيدة الوقوع من المؤمنين • ﴿ يردوكم على أعقابكم ﴾ أى يرجعوكم إلى أول أمركم وهو الشرك بالله تعالى والفعل جواب الشرط • وصح ذلك بناءً على المأثور عن علي كرم الله تعالى وجهه مع أن الكلام معه في قوة (إن تطيعوا الذين كفروا) في قولهم : ارجعوا إلى إخوانكم وادخلوا في دينهم يدخلوكم في دينهم ، ويؤيد قولك : إن تدخلوا في دينهم تدخلوا في دينهم وفي اتحاد الشرط والجزاء بناءً على أن الارتداد على العقب علم في انتكاس الأمر ومثل في الحور بعد السكور ، وقيل : إن المراد بالاطاعة الأهم بها والتصميم عليها أى إن تصمموا على إطاعتهم في ذلك تردوا وترجعوا إلى ما كنتم عليه من الكفر وهذا أبلغ في الزجر إلا أنه بعيد عن اللفظ ، وجوز أن تكون جوابيته باعتبار كونه تمهيداً لقوله تعالى : ﴿ فَتَقَبَّلُواْ خَسِرِينَ ١٤٩ ﴾ أى فترجعوا خاسرين لخير الدنيا وسعادة الآخرة وذلك أعظم الخسران ﴿ بَلْ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ ﴾ إضراب وترك للكلام الأول من غير إبطال والمعنى ليس الكفار أولياء فيطاعوا في شئ ولا ينصرونكم بل الله ناصركم لا غيره وهو مبتدأ وخبر ، وقرئ بنصب الاسم الجليل على أنه مفعول لفعل محذوف ، والمعنى فلا تطيعوهم بل أطيعوا الله مولاكم ﴿ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ١٥٠ ﴾ لانه القوى الذي لا يغلب والناصر في الحقيقة فينبغى أن يخص بالطاعة والاستعانة ، والجملة معطوفة على ما قبلها • وجوز على القراءة الشاذة الاستئناف والحالية ﴿ سَنَقِيْ فِي قُلُوْبِ الَّذِينَ كَفَرُواْ الرَّعْبَ ﴾ كالبان لما قبل ، وعبر بنون العظمة على طريق الالتفات جرياً على سنن الكبرياء لترية المهابة ، والسين لتأكيد الإلقاء ، و(الرعب) يسكون العين الخوف والفرع أى ستعذف ذلك في قلوبهم ، والمراد من الموصول أبو سفيان وأصحابه ، فقد أخرج ابن جرير عن السدي قال : « لما ارتحل أبو سفيان والمشركون يوم أحد متوجهين نحو مكة انطلق أبو سفيان حتى بلغ بعض الطريق ثم إنهم ندموا فقالوا : بشئ ما صنعتكم إنكم قتلتموهم حتى إذا لم يبق إلا الشريد

تركتهم ارجعوا فاستأصلوا فقتل الله تعالى في قلوبهم الرعب فانهم موافقوا انما يجعلوا له جُعللاً فقالوا له إن لقيت محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه فأخبرهم بما قد جمعنا لهم فأخبر الله تعالى رسوله ﷺ فطلبهم حتى بلغ حمراء الاسد فأنزل الله تعالى في ذلك هذه الآية يذكر فيها أمر أبي سفيان وأصحابه ، وقيل : إن الآية نزلت في يوم الاحزاب ، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « نصرت بالعب على العدو » ، وأخرج أحمد وغيره من حديث أبي أمامة « نصرت بالرعب مسيرة شهر يقذف في قلوب أعدائي » ، وقرئ ( سيلقى ) بالياء ، وقرأ أبو جعفر . وابن عامر . والكسائي ( الرعب ) بضم العين وهي لغة فيه ، وقيل : الضم هو الاصل والسكون للتخفيف ، وقيل : الاصل السكون والضم للتابع \*

﴿ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ ﴾ أى بسبب إشراكهم بالذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولا شعار هذا الاسم بالعظمة المنافية للشركة أتى به ، والجار الاول متعلق ، (بسنلقى) دون ( الرعب ) ولا يمنع من ذلك تعلق ( فى ) به لاختلاف المعنى ، والثاني متعلق بما عنده كان الاشراك سبباً لالقاء الرعب لانه من موجبات خذلانهم ونصر المؤمنين عليهم وكلاهما من دواعى الرعب ﴿ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ ﴾ أى بإشراكه ، وقيل : بعبادته ، و ( ما ) نكرة موصوفة أو موصولة اسمية وليست مصدرية ﴿ سُلْطَاناً ﴾ أى حجة ، والاثنيان بها للإشارة بأن المتبع في باب التوحيد هو البرهان السماوى دون الآراء والاهواء الباطلة ، وسميت بذلك لانه بها يتقوى على الخصم ويتسلط عليه ، والنون زائدة ، وقيل : أصلية ، وذكر عدم إنزال الحجة مع استحالة تحققها من باب انتفاء المقيد لانتفاء قيده اللازم أى لاحجة حتى ينزلها ، فهو على حد قوله فى وصف مفازة :

لا يفزع الأرنب أهوالها ولا ترى الضب بها ينحجر .

إذ المراد لا ضب بها حتى ينحجر فالمراد نفياً كلياً وهذا كقولهم : السالبة لا تقتضى وجود الموضوع ، وما ذكرنا من استحالة تحقق الحجة على الاشراك يكاد يكون معلوماً من الدين بالضرورة أما فى الاشراك بالرؤية فظاهر إذ كيف يأمر الله سبحانه باعتقاد أن خالق العالم اثنان مشتركان فى وجوب الوجود والاتصاف بكل كمال ، وأما الاشراك فى الألوهية الذى عليه أكثر المشركين فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلائنه يفضى إلى الامر باعتقاد أشياء خلاف الواقع بما كان المشركون يعتقدونه فى أصنامهم وقدرته عليهم ، فقول عصام الملة : ونحن نقول الحجة على الاشراك تحت قدرته تعالى لو شاء أنزلها إذلو أمر بإشراك الاصنام به فى العبادة لوجب العبادة لأمره لإحلال عصام الدين لأن لا إله إلا الله المخاطب بها الثنوية والثنية تأبى إمكان ذلك كما لا يخفى على من اطلع على معنى هذه الكلمة الطيبة رزقنا الله تعالى الموت عليها ولا جعلنا من أشركوا بالله تعالى ما لم ينزل به سلطاناً ﴿ وَمَا أَوْاهُمْ ﴾ أى ما يأوون اليه فى الآخرة ﴿ النَّارُ ﴾ لا مأوى لهم غيرها \*

﴿ وَبَشِّرِ الْمُتَوَلِّينَ ١٥١ ﴾ أى متوالم وإنما وضع الظاهر موضع الضمير للتغليظ والتعليل والاشعار بأنهم فى إشراكهم ظالمون واضعون للشئ فى غير موضعه ، والمتولى مكان الإقامة على وزن مفعول من ثويت ولأمله يامو المخصوص بالذم محذوف أى بئس متوالم النار ، ولم يعبر بالمأوى للايدان بالخلود إذ الإقامة مأخوذة فى المتوى دونه ﴿ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ ﴾ أخرج الواحدى عن محمد بن كعب قال : لما رجع رسول الله ﷺ

إلى المدينة ، وقد أصيبوا بما أصيبوا يوم أحد ، قال ناس من أصحابه : من أين أصابنا هذا وقد وعدنا الله تعالى النصر ؟ فأنزل الله تعالى الآية ، ووعدته مفعول ثان لصدق صريحاً فإنه يتعدى إلى مفعولين في مثل هذا النحو ، وقد يتعدى إلى الثاني بحرف الجر ، فيقال : صدقت زيدا في الحديث ، ومن هنا جوز بعضهم أن يكون نصبا بنزع الخافض ؛ والمراد بهذا الوعد ما وعدهم سبحانه من النصر بقوله عز اسمه : (إن تصبروا وتتقوا) الخ وعلى لسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال للرماة : « لا تبرحوا مكانكم فلن نزال غالبين ما تبتم مكانكم » \*  
وفي رواية أخرى « لا تبرحوا عن هذا المكان فانا لا نزال غالبين مادتم في هذا المكان » وأيد الأول بما أخرجه البيهقي في الدلائل عن عروة قال : كان الله تعالى وعدهم على الصبر والتقوى أن يمدهم بخمسة آلاف من الملائكة مستومين وكان قد فعل فلما عصوا أمر الرسول وتركوا مصافهم وتركوا الرماة عهد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم إليهم أن لا يبرحوا منازلهم وأرادوا الدنيارفع الله تعالى مدد الملائكة ، واختار مولانا شيخ الاسلام الثاني ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا .

والقول بأن المراد ما وعدته جل شأنه بقوله سبحانه : (سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب) ليس بشئ كما لا يخفى ، وأخرج الامام أحمد وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما نصر الله تعالى نبيه في موطن كما نصره يوم أحد فانكروا ذلك ، فقال ابن عباس : بيني وبين من أنكر ذلك كتاب الله تعالى إن الله تعالى يقول يوم أحد : (ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم) أى تقتلونهم وهو التفسير المأثور ، واستشهد عليه الخبر بقوله عتبة الليثي :

(نحسهم) بالبيض حتى كانوا نفلق منهم بالجمام حنظلا  
وبقوله : ومنا الذى لاقى بسيف محمد (خس) به الاعداء عرض العساكر  
وأصل معنى حسه أصاب حساسته باقعة فأبطلها مثل كبده ولذا عبر به عن القتل ، ومنه جراد محسوس وهو الذى قتله البرد ، وقيل : هو الذى مسته النار ، وكثيراً ما يستعمل الحس بالقتل على سبيل الاستئصال ، والظرف متعلق بـ (صدقكم) وجوز أبو البقاء أن يكون ظرفاً للوعد ((بإذنه)) أى بتيسيره وتوفيقه ، والتقييد به لتحقيق أن قتلهم بما وعدهم الله تعالى من النصر ((حتى إذا قُتلتم)) أى فرغتم وجبتم عن عدوكم ((وتنزعتم في الأمر)) أى أمر الحرب أو أمره ﷺ لكم فى سدد ذلك الثغر على ما تقدم تفسيره ((وعصيتهم)) إذ لم تثبتوا هناك وماتم إلى الغنيمة ((من بعد ما آردكم ما تحبون)) من انهزام المشركين وغلبتكم عليهم \*  
قال مجاهد : نصر الله تعالى المؤمنين على المشركين حتى ركب نساء المشركين على كل صعب وزلول ثم أديل عليهم المشركون بمعصيتهم للنبي ﷺ ، وروى أن خالد بن الوليد أقبل بخيل المشركين ومعه عكرمة ابن أبي جهل ، فأرسل رسول الله ﷺ إلى الزبير رضى الله تعالى عنه أن يحمل عليه فحمل عليه فهزمه ومن معه فلما رأى الرماة ذلك انكفأوا إلا قليلاً ودخلوا العسكر وخالفوا الامر وأخلوا الخلة التى كانوا فيها فدخلت خيول المشركين من ذلك الموضع على الصحابة رضى الله تعالى عنهم فضرب بعضهم بعضاً والتبسوا وقتل من المسلمين أناس كثير بسبب ذلك هـ ((منكم من يريد الدنيا)) وهم الرماة الذين طمعوا فى النهب وفارقوا المركز له ((ومنكم من يريد الآخرة)) كعبد الله بن جبير أمير الرماة ومن ثبت معه ممثلاً أمر رسول الله ﷺ حتى

استشهد ﴿ثُمَّ صَرَّفَكُمْ عَنْهُمْ﴾ أى كفكم عنهم حتى تحولت الحال من الغلبة إلى ضدها ﴿لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ أى ليعاملكم معاملة من يتمتعن ليين أمركم وثباتكم على الايمان فى الكلام استعارة تمثيلية ، وإلا فالامتحان محال على الله تعالى ، وفى - حتى - هنا قولان : أحدهما أنها حرف جر بمنزلة إلى ومتعلقها ( تحسونهم ) أو ( صدقكم ) أو محذوف تقديره دام لكم ذلك ، وثانيهما أنها حرف ابتداء دخلت على الجملة الشرطية من إذا وما بعدها وجواب (إذا) قيل : (تتازعتم) ، والواو زائدة واختاره الفراء ، وقيل : ( صرفكم ) و ( ثم ) زائدة وهو ضعيف جداً والصحيح أنه محذوف وعليه البصريون ، وقدره أبو البقاء : بأن أمركم ، وأبو حيان : انقسمتم إلى قسمين بدليل ما بعده ، والزحخشري : منعكم نصره ، وابن عطية : انهزمتم ، ولكل وجهة ، وبعض المتأخرين امتحنكم ، ورد بجعل الابداء غاية للصرف المترتب على منع النصر ، وعلى كل تقدير يكون ( صرفكم ) معطوفاً على ذلك المحذوف ، وقيل : إن (إذا) اسم كما فى قولهم : إذا يقوم زيد إذا قوم عمرو و ( حتى ) حرف جر بمعنى إلى متعلقة بـ ( صدقكم ) باعتبار تضمنه معنى النصر كأنه قيل : لقد نصركم الله تعالى إلى وقت فشلكم وتنازعكم الخ ، و ( ثم صرفكم ) حينئذ عطف على ذلك ، وهاتان الجملتان الظرفيتان اعتراض بين المتعاطفين ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ﴾ بمحض التفضل أو لما علم من عظيم ندمكم على المخالفة ، قيل : والمراد بذلك العفو عن الذنب وهو عام لسائر المنصرفين .  
ويؤيد ذلك ما أخرجه البخارى عن عثمان بن موهب قال : جاء رجل إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فقال : إني سألتك عن شئ فحدثني به أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد ؟ قال : نعم قال : فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدا ؟ قال : نعم ، قال : فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدا ؟ قال : نعم فكبر فقال ابن عمر : تعال لا أخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه ، أما فراره يوم أحد فأشهد أن الله تعالى شفاعته ، وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله ﷺ وكانت مريضة فقال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن لك أجر رجل ممن شهد بدرأ وسهمه \*

وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فلو كان أحد أعز يطن مكة من عثمان لبعثه مكانه فبعث عثمان فكانت بيعة الرضوان بعد ما ذهب عثمان إلى مكة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يدهم النبي وضرب بها على يده فقال : هذه يد عثمان اذهب بها الآن معك ، وقال البلخي : إنه عفو عن الاستئصال ، وروى ذلك عن ابن جريج ، وزعم أبو على الجبائي أنه خاص بمن لم يعص الله تعالى بانصرافه والكل خلاف الظاهر . وقد يقال : بالداعي لقول البلخي : إن العفو عن الذنب سيأتى ما يدل عليه بأصرح وجه ، والتأسيس خير من التأكيد ، وكلام ابن عمر رضى الله تعالى عنه ليس فيه أكثر من أن الله تعالى عفا عن ذنب الفارين وهو صريح الآية الآتية ، وأما أنه يفهم منه ولو بالاشعار أن المراد من العفو هنا العفو عن الذنب فلا أظن منصفاً يدعيه .

﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ١٥٢﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله وفيه إيذان بأن ذلك العفو ولو كان بعد التوبة بطريق التفضل لا الوجوب أى شأنه أن يفضل عليهم بالعفو أو فى جميع الأحوال أديل لهم أو أديل عليهم إذ الابتلاء أيضاً رحمة ، والتنوين للتفخيم ، والمراد بالمؤمنين إما المخاطبون ، وإظهار في مقام الاضمار للشرىف والاشعار بعلّة الحكم ، وإما الجنس ويدخلون فيه دخولا أولاً ولعل التعميم هنا وفيما قبله أولى من التخصيص ، وتخصيص الفضل بالعفو أولى من تخصيصه بعدم الاستئصال كما زعمه البعض ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾ متعلق بصرفكم أو بيبتيكم وتعلقه - بمقام كما قال الطبرسى : ليس بشئ ، ومثله تعلقه كما قال أبو البقاء ، بعصيتهم ؛

أو (تتأزعم) أو (نشلتم)، وقيل: متعلق بمقدر تاذ كر، واستشكل بأنه يصير المعنى اذكر يا محمد (إذ تصعدون) وفيه خطابان بدون عطف، فالصواب اذكروا.

وأجيب بأن المراد - باذكر - جنس هذا الفعل فيقدر - اذكروا - لا اذكر، ويحتمل أنه من قبيل (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر، وأجاب الشهاب بأن اذكر متضمن لمعنى القول، والمعنى قل لهم يا محمد حين يصعدون الخ ومثله لا منع فيه كما تقول لزيد: اتقوا كذا فان الخطاب المحكي مقصود لفظه فلا ينافي القاعدة المذكورة وهم غفلوا عنه فتأمل، ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر أيضاً، والإصعاد الذهاب والابعاد في الأرض، وفرق بعضهم بين الإصعاد والصعود بأن الإصعاد في مستوى الأرض والصعود في ارتفاع، وقيل: لا فرق بين أصعد وصعد سوى أن الهمزة في الأول للدخول نحو أصبح إذا دخل في الصباح والا كثرون على الأول، وقرأ الحسن فيما أخرجه ابن جرير عنه (تصعدون) بفتح التاء والعين، وحمله بعضهم على صعود الجبل، وقرأ أبو حيو (تصعدون) بفتح التاء وتشديد العين وهو إمام تصعد في السلم إذا رقى أو من صعد في الوادي تصعيداً إذا انحدر فيه، فقد قال الاخفش: أصعد في الأرض إذا مضى وسار وأصعد في الوادي وصعد فيه إذا انحدر، وأنشد:

فإما ترينى اليوم مزجى ظعيتي (أصعد) طوراً في البلاد وأفرع

وقال الشماخ: فان كرهت هجائي فاجتنب سخطي لا يدهمك إفراعي (وتصعدي)

وورد عن غير واحد أن القوم لما امتحنوا ذهبوا فراراً في وادي أحد، وقال أبو زيد: يقال صعد في السلم صعوداً وصعد في الجبل أو على الجبل تصعيداً ولم يعرفوا فيه صعد، وقرأ أبي (إذ تصعدون) في الوادي وهي تؤيد قول من قال: إن الإصعاد الذهاب في مستوى الأرض دون الارتفاع، وقرئ - يصعدون - بالياء التحتية وأمر تعلق إذ باذكر عليه ظاهر ﴿وَلَا تَلَوْنَّ عَلَىٰ أَحَدٍ﴾ أي لا تقيمون على أحد ولا تخرجون وهو من لوى بمعنى عطف وكثيراً ما يستعمل بمعنى وقف وانتظر لأن من شأن المنتظر أن يلوى عنقه، وفسر أيضاً بلا ترجعون وهو قريب من ذلك، وذكر الطبرسي أن هذا الفعل لا يذكر إلا في النبي فلا يقال لويت على كذا، وقرأ الحسن تلون بواو واحدة بقلب الواو المضمومة همزة وحذفها تخفيفاً.

وقرئ (تلون) بضم التاء على أنه من ألوى لغة في لوى، ويلوون بالياء كيصعدون، قال أبو البقاء ويقرأ (على أحد) بضمين - وهو الجبل - والتوبيخ عليه غير ظاهر، ووجه بعضهم بأن المراد أصحاب أحد أو مكان الواقعة، وفيه إشارة إلى إبعادهم في استشعار الخوف وجدهم في الهزيمة حتى لا يلتفتون إلى نفس المسكان.

﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ أي يناديكم في ساقطكم أو جماعتكم الأخرى أو يدعوكم من وراءكم فإنه يقال: جاء فلان في آخر الناس وأخرتهم وأخراهم إذا جاء خلفهم، وإيراده عليه الصلوة والسلام بعنوان الرسالة للايدان بأن دعوته صلى الله تعالى عليه وسلم كانت بطريق الرسالة من جهته تعالى مبالغة في توبيخ المنهزمين، روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان ينادى إلى عباد الله إلى عباد الله أنا رسول الله من يكره الجنة وكان ذلك حين انهزم القوم وجدوا في الفرار قبل أن يصلوا إلى مدى لا يسمع فيه الصوت فلا ينافي ما تقدم عن كعب بن مالك أنه لما عرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نادى بأعلى صوته يا معشر المسلمين أبشروا هذا رسول الله ﷺ

أشار اليه رسول الله عليه الصلاة والسلام أن أنصت لأن ذلك كان آخر الامر حيث أبعد المنزموه ،  
والجملة في موضع الحال ﴿فَأَثَابَكُمْ﴾ عطف على (صرفكم) والضمير المستتر عائد على الله تعالى، والتعبير بالاثابة  
من باب التهمك على حد قوله \* تحية بينهم ضرب وجيع \* أو أنها مجاز عن المجازاة أى فجازاكم الله تعالى  
بما عصيتم ﴿غَمًّا بَغَمٍ﴾ أى كربا بكرب والا كثرون على أنه لافرق بين الغم والحزن ، والباء إما للمصاحبة  
والظرف مستقر أى جازاكم (غما) متصلا (بغم)؛ والغم الاول ما حصل لهم من القتل والجرح وغلبة المشركين  
عليهم ، والغم الثانى ما حصل لهم من الارجاف بقتل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفوت الغنيمة ، وإلى هذا  
ذهب قتادة . والرابع \*

وقيل: الغم الثانى إشراف أبى سفيان وأصحابه عليهم وهم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على الصخرة  
وحكى ذلك عن السدى ، وقيل : المراد مجرد التكثير أى جازاكم بغموم كثيرة متصل بعضها ببعض ، وإما  
للسببية والظرف متعلق - بأثابكم - والغم الاول للمصاحبة رضى الله تعالى عنهم بالقتل نحوه ، والغم الثانى  
لرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بمخالفة أمره أى أثابكم غمًا بسبب غم أذقتموه رسول الله ﷺ بعصيانكم  
له ومخالفتكم أمره ، وقال الحسن بن على المغربى : الغم الاول للمشركين بما رأوا من قوة المسلمين على طلبهم  
وخروجهم إلى حمراء الاسد ، والغم الثانى للمؤمنين بما نيل منهم أى فجازاكم بغم أعدائكم المشركين بسبب غم  
أذاقوه إياكم ، وقيل: الباء على هذا للبدل وكلا القولين بعيد ، والعطف عليه غير ظاهر وأبعد من ذلك ما روى  
عن الحسن أن الغم الاول للمؤمنين بما أصابهم يوم أحد ، والغم الثانى للمشركين بما نالهم يوم بدر ، والمعنى فجازاكم غما  
يوم أحد بالقتل والجرح بسبب غم أذقتموه المشركين يوم بدر كذلك . واعترض عليه بأن مالحق المشركين  
يوم بدر من جهة المسلمين إنما يوجب المجازاة بالكرامة دون الغم ، وقيل الضمير المستكن فى أثابكم للرسول  
صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأثابكم بمعنى آساكم أى جعلكم أسوة متساوين فى الحزن فاغتم صلى الله تعالى عليه وسلم  
بما نزل عليكم كما اغتمتم بما نزل عليه ولم يثر بكم على عصيانكم تسلياً لكم وتنقيساً عنكم ، واعترض عليه  
بأنه خلاف الظاهر للزوم التفكيك على تقدير أن يكون العطف على صرفكم وعدم ظهور الترتب إلا بتكلف  
إن كان العطف على (يدعوكم) نعم التعليل عليه بقوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ﴾ ظاهر  
إذ المعنى آساكم بذلك (لكيلا تحزنوا على ما فاتكم) من النصر ولا ما أصابكم من الشدائد ، وكذا على ما ذهب  
إليه المغربى ، وأما على الوجه الآخر فالمعنى لتتمروا على الصبر فى الشدائد فلا تحزنوا على نفع ما فات أو ضرر  
آت ، وإنما احتيج إلى هذا التأويل لأن المجازاة بالغم إنما تكون سبباً للحزن لا لعدمه .

وقيل: (لا) زائدة والمعنى لئلا تأسفوا على ما فاتكم من الظفر والغنيمة وعلى ما أصابكم من الجراح والهزيمة  
عقوبة لكم ، فالتعليل حينئذ ظاهر ولا يخفى أن تأكيد (لا) وتكريرها يبعد القول بزيادتها ، وقيل: التعليل على ظاهره  
(ولا) ليست زائدة والسكلام متعلق بقوله تعالى: (ولقد عفا عنكم) أى ولقد عفا الله تعالى عنكم لثلاث تحزنوا  
الخ فان عفو الله تعالى يذهب كل حزن ، ولا يخفى ما فيه ، وربما يقال : إن أمر التعليل ظاهر أيضاً على ما حكى عن  
السدى من غير حاجة إلى التأويل ولا القول بزيادة - لا - ويوضح ذلك ما أخرجه ابن جرير عن مجاهد قال:  
أصاب الناس غم وحزن على ما أصابهم فى أصحابهم الذين قتلوا فلما اجتمعوا فى الشعب وقف أبوسفيان وأصحابه

يباب الشعب فظن المؤمنون أنهم سوف يميلون عليهم فيقتلونهم أيضاً فأصابهم حزن أنساهم حزنهم في أصحابهم فذلك قوله تعالى: (فَأَنَابَكُمْ غَمًّا بِغَمِّ) الخ، وحديث إن المجازاة بالغم إنما تكون سبباً للحزن لا لعدمه غير مسلم على الإطلاق، وأى مانع من أن يكون غم مخصوص سبباً لزوال غم آخر مخصوص أيضاً بأن يعظم الثاني فينسى الأول فتدبر ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ١٥٣﴾ عليم بأعمالكم وبما قصدتم بها، وفي المقصد الأسنى - الخير - بمعنى العليم لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبها خبيراً، وفيه ترغيب في الطاعة وترهيب عن المعصية ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم﴾ عطف على (فَأَنَابَكُمْ) والخطاب للمؤمنين حقاً، والمعنى ثم وهب لكم أيها المؤمنون ﴿مِّن بَعْدِ الْغَمِّ﴾ الذي اعتراكم والتصريح بتأخر الانزال عنه مع دلالة ثم عليه وعلى تراخيه عنه لزيادة البيان، وتذكير عظم المنة ﴿أَمَنَةً﴾ مصدر كالمنعة وهو مفعول (أنزل) أى ثم أنزل عليكم أمناً ﴿نَعَسًا﴾ بدل اشتغال منها، وقيل: عطف بيان، وجوز أن يكون (ناعسا) منصوباً على المفعولية و(أمنة) حال منه، والمراد ذا أمنة ولا يضر كونها من التكررة لتقدمها أحوال من المخاطبين على تقدير مضاف أى ذوى أمنة، أو على أنه جمع آمن كبار وبررة. وقيل: إن أمنة مفعول له لناعسا، واعتراض بأنه يلزم على ظاهره تقديم معمول المصدر عليه، وإن التزم تقدير فعل أى نعستم أمنة، ورد أنه ليس للزعم موقع حسن، وقيل: إنه مفعول له لأنزل.

واعترض بأنه فاسد لاختلال شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل أنزل هو الله تعالى وفاعل الأمنة هو المنزل عليهم، ورد بأن الأمنة كما يكون مصدراً لمن وقع به الأمن يكون مصدراً لمن أوقعه، والمراد هنا الثانى كأنه قيل: أنزل عليكم النعاس ليؤمنكم به وحينئذ لا شبهة في اتحاد الفاعل؛ وقرئ: يسكون الميم كأنها لوقوعها في زمن يسير مرة من الأمن فلا ينافى كون المقصود مطلق الأمن وتقديم الظرفين على المفعول الصريح للاعتناء بشأن المقدم، والتشويق إلى المؤخر، وتخصيص الخوف من بين فنون الغم بالازالة لانه المهم عندهم في ذلك المقام، فقد أخرج ابن جرير عن السدى أن المشركين انصرفوا يوم أحد بعد الذي كان من أمرهم وأمر المسلمين فواءعدوا النبي صلى الله عليه وسلم بدرأ من قابل فقال لهم: نعم فتخوف المسلمون أن ينزلوا المدينة فبعث رسول الله ﷺ رجلاً فقال: انظروا فإن رأيتم قد قعدوا على أنفأهم وجنبوا خيولهم فإن القوم ذاهبون، وإن رأيتم قد قعدوا على خيولهم وجنبوا أنفأهم فإن القوم ينزلون المدينة فاتقوا الله تعالى واصبروا، ووطنهم على القتال فلما أبصرهم الرسول قعدوا على الانفعال سراعاً عجالاً نادى بأعلى صوته بذهابهم فلما رأى المؤمنون ذلك صدقوا نبي الله ﷺ فناموا وبقي أناس من المنافقين يظنون أن القوم يأتونهم فذلك قوله تعالى: (ثم أنزل عليكم) الخ، وعن ابن عباس في الآية قال: آمنهم الله تعالى يومئذ بنعاس غشاهم، وإنما ينعس من يأمن والخائف لا ينام.

وأخرج خلق كثير عن أنس أن أباطلة قال غشنا النعاس يوم أحد ونحن في صافناو كنت بمن غشيه النعاس يومئذ فجعل سيفي يسقط من يدي وآخذه ويسقط وآخذه، وفي رواية أخرى عنه أنه قال: رفعت رأسي يوم أحد فجعلت أنظر وما منهم من أحد إلا وهو يميل تحت حجفته - أى ترسه - من النعاس، وعن الزبير بن العوام مثله قيل: وهذه عادة الله تعالى مع المؤمنين جعل النعاس في الحرب علامة للظفر وقد وقع كذلك لعلى كرم الله تعالى وجهه في صفين وهو من الواردات الرحمانية والسكنية الإلهية ﴿يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ﴾ قال ابن عباس: هم المهاجرون

وعامة الانصار ، وفيه إشعار بأنه لم يغش السكل ولا يقدر ذلك في عموم الانزال للسكل ، والجملة في موضع نصب على أنها صفة - لنعاسا - وقرأ حمزة . والكسائي - تغشى - بالناء الفوقانية على أن الضمير - للأئمة - والظاهر أن الجملة حينئذ مستأنفة وقعت جوابا لسؤال تقديره ما حكم هذه الأئمة ؟ فأجيب بأنها تغشى طائفة ، وقيل : إنها في موضع الصفة لأئمة ، واعتراض بأن الصفة حقها أن تقدم على البدل وعطف البيان وأن لا يفصل بينها وبين الموصوف بالمفعول له وأن المعهود أن يحدث عن البدل دون المبدل منه ﴿ وَطَائِفَةٌ ﴾ وهم المنافقون •

﴿ قَدْ أَهْمَتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ ﴾ أى جعلتهم ذوى هم وأوقعتهم فيه أو ما بهمهم إلا أنفسهم لا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا غيره من أهمه بمعنى جعله مهما له ومقصودا والحصر استفاد من المقام ، وذكر بعضهم أن العرب تطلق هذا اللفظ على الخائف الذى شغله هم نفسه عن غيره ، و( طائفة ) مبتدأ وجملة ( قد أهتمتهم ) النخ خبره ، وجاز ذلك مع كونها نكرة لوقوعها بعد واو الحال كما في قوله :

سرينا ونجم قد اضاء فذ بدا يحياك أخفى ضوء كل شارق

أو لوقوعها موقع التفصيل كما في قوله :

إذا امت كان الناس صنفان شامت وآخر مثن بالذى أنا صانع

وجوز أن تكون الجملة نعتا لها والخبر حينئذ محذوف أى ومعكم ، أو وهناك طائفة وتقدير - ومنكم طائفة - يقتضى أن يكون المنافقون داخلين فى الخطاب بإنزال الأئمة وإياها كان فالجملة إما حالية مبنية لفظا على الهول مؤكدة لعظم النعمة فى الخلاص عنه ، وإما مستأنفة مسوقة لبيان حال المنافقين فالواو إما حالية وإما استئنافية وكونها بمعنى إذ ليس بشئ كما نص عليه أبو البقاء ﴿ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ﴾ فى موضع الحال من ضمير ( أهتمتهم ) لا من ( طائفة ) وإن تخصصت لما فى مجي الحال من المبتدأ من المقال ، وجوز أن تكون صفة بعد صفة لطائفة ، أو خبراً بعد خبر ، أو هى الخبر و( قد أهتمتهم ) صفة أو مستأنفة مبنية لما قبلها أو غير منصوب على المصدرية المؤكدة لأنه مضاف إلى مصدر محذوف وهو بحسب ما يضاف إليه أى غير الظن الحق وهو الذى يحق أن يظن به تعالى ، وقال بعضهم : إنه مفعول مطلق نوعى ، وقوله تعالى ﴿ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةُ ﴾ بدل مما قبله •

وقال ابن الحاجب : ( غير الحق ) و( ظن ) مصدران أحدهما للتشبيه والآخر تأكيد لغيره أى يقولون غير الحق ومفعولا ( يظنون ) محذوفان أى يظنون أن إخلاف وعده سبحانه حاصل ، وأبو البقاء يجعل ( غير الحق ) مفعولا أولا أى أمراً غير الحق بـ ( بالله ) فى موضع المفعول الثانى وإضافة ( ظن ) إلى الجاهلية ، قيل : إما من إضافة الموصوف إلى مصدر صفته ومعناها الاختصاص بالجاهلية كرجل صدق وحاتم الجود فهى على معنى اللام أى المختص بالصدق والجود فالإمام مصدرية والتاء للتأنيث اللازم له ، وإما من إضافة المصدر إلى الفاعل على حذف المضاف أى ظن أهل الجاهلية أى الشرك والجهل بالله تعالى وهى اختصاصية حقيقية أيضا •

﴿ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ أى يقول بعضهم لبعض على سبيل الإنكار : هل لنا من النصر والفتح والظفر نصيب أى ليس لنا من ذلك شئ لأن الله سبحانه وتعالى لا ينصر محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو يقول

الحاضرون منهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الاسترشاد : هل لنا من أمر الله تعالى ووعدته بالنصر شيء ، واختاره بعض المحققين •

والجملة قيل : إما حال أو خبر إثر خبر أو صفة إثر صفة أو مستأنفة مبنية لما قبلها ، أو بدل من ( يظنون ) وهو بدل الكل بحسب الصدق ، وبدل الاشتغال بحسب المفهوم ، واستشكل بأن قوله : ( يقولون هل لنا ) الخ تفسير ( ليظنون ) وترجمة له والاستفهام لا يكون ترجمة للخبر كما لا يصح أن تقول : أخبرني زيد قال : لا تذهب أو أمرني قال : لا تضرب ، أو نهاني قال : اضرب فان المطابقة بين الحكاية والمحكي واجبة •

وحاصل الاشكال أن متعلق الظن النسبة التصديقية فكيف يقع استفهام ترجمة له ؟ وأجيب بأن الاستفهام طلب علم فيما يشك ويظن لجاز أن يكون متعلق الظن وتحقيقه أن الظن أو العلم يتعلق بما يقال في جواب ذلك الاستفهام على ما ذكر في باب تعليق أفعال القلوب باستفهام ، ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير كون الاستفهام حقيقياً ، وأما على تقدير كونه إنكارياً فلا إشكال ، ولا قيل ولا قال لأنه خبر فيتطابق مع ما قبله في الخبرية ، وبعض من جعله إنكارياً ذهب إلى أن المعنى إما منعنا تدمير أنفسنا وتصريفها باختيارنا فلم يبق لنا من الأمر شيء ، وقد قال ذلك عبدالله بن أبي حين أخبره المناقبون بقتل بني الخزرج ثم قال : والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل قيل : وظنهم السوء على هذا تصويبهم رأى عبد الله ومن تبعه ، وقيل : الاستفهام على ظاهره والمعنى هل يزول عنا هذا القهر فيكون لنا من الأمر شيء ، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر ، و ( من ) الثانية سيف خطيب ، و ( شيء ) في موضع رفع على الابتداء ، وفي خبره كما قال أبو البقاء : وجهان ، أحدهما ( لنا ) فن الأمر حال ، والثاني ( من الأمر ) فلنا تبين وبه تم الفائدة ( قل ) يا محمد ( إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ) أي إن الشأن والغلبة الحقيقية لحزب الله تعالى وأوليائه فينصر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه ويخذل أعداءه ويقهرهم وكنى بكون الغلبة لله تعالى عن كونها لأوليائه لكونهم من الله سبحانه بمكان ، أو أن القضاء أو التدبير له تعالى مخصوص به لا يشاركه فيه غيره فيفعل ما يشاء ويجري الأمور حسبما جرى به القلم في سابق القضاء ، وعلى هذا لا كناية في الكلام ، وجاء مؤكداً لما أن الكلام الذي وقع هو في مقابلته كذلك •

واستظهر في البحر من هذا الأمر كون الاستفهام فيما تقدمه باقياً على حقيقته إذ لو كان معناه نفى أن يكون لهم شيء من الأمر لم يجابوا بإثبات أن الأمر كله لله اللهم إلا أن يقدر مع جملة النفي جملة ثبوتية ليكون المعنى ليس لنا من الأمر شيء بل لغيرنا بمن حملنا على الخروج وأكرهنا عليه فحينئذ يمكن أن يكون ذلك جواباً لهذا المقدر ، وفيه أنه لا حاجة إلى هذا التقدير على ذلك التقدير أيضاً أما إذا كان مرادهم نفى نصر الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه فواضح لأن في هذا القول إثبات ذلك النصر على أتم وجه ، وأما إذا كان مرادهم أنه لم يبق لهم من الأمر شيء حيث منعوا تدمير أنفسهم فلأن في ذلك النفي إشعاراً بأن لهم تديراً وأنهم لو تركوا وتديروا ما غمزت قناتهم وهذا الإثبات متكفل برد ذلك وإبطاله على وجه سترة عليه فلا يخفى فلا أرى التقدير على ما فيه إلا من ضيق العطن ، وقرأ أبو عمرو . ويعقوب ( كله ) بالرفع على الابتداء والجار متعلق بمحذوف وقع خبراً له ، والجملة خبر ( إن ) ، وأما على قراءة نصب فكل تأكيد لاسم ( إن ) و ( لله ) خبر هام وزعم أبو البقاء أنه يجوز أن يكون ( كله ) بدلا من ( الأمر ) وفيه بعد ( يَخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ) أي يضمرون

فيها أو يسرون فيما بينهم ﴿مَلَا يُدُونَكَ﴾ أى مالا يستطيعون إظهاره لك ، والجملة إما استئناف أو حال من ضمير (يقولون) وقوله سبحانه : (قل إن الأمر كله لله) اعتراض بين الحال وصاحبها أى يقولون ما يقولون مظهرين أنهم مسترشدون طالبون للنصر مبطينين الإنكار والتكذيب وهذا ظاهر على الاحتمال الثانى فى الآية الأولى ، والذاهب إلى حمل الاستفهام فيها على الإنكار يتعين عنده الاستئناف أو يجوز الخبرية ونحوها أيضاً على مامر ، والجملة الجوابية اعتراضية فى كل حال سوى احتمال الاستئنافية على الصحيح ، وأما جعل هذه الجملة حالاً من ضمير (قل) والرابط لك فلا يخفى حاله ﴿يَقُولُونَ﴾ أى فى أنفسهم أو خفية لبعضهم إذ لو كان القول جهاراً لم يكونوا منافقين ، والجملة إما بدل من (يخفون) أو استئناف وقع جواباً عن سؤال نشأ مما قبله كأنه قيل : ما الذى أخفوه؟ فقيل ذلك ، ورجحه بعض المحققين بأنه أكثر فائدة وبأن القول إذا حمل على ظاهره لم يتفاوت القولان لأن قولهم (هل لنا) للمؤمنين ليس فى حال قولهم (لو كان لنا) لأصحابهم ، وبدل الحال حال ، وأنت تعلم أن هذا الأخير مبنى على أن القول الأول كان للمؤمنين وقد علمت أنه غير متعين ، وقيل : لأنه لا يجتمع قولان من متكلم واحد ، وفيه أن زمان الحال المقارن ليس مبنياً على التضييق فلا يخفى ، ومن هنا علل بعض الفضلاء نفى المقارنة بترتب هذا على ما قبله وعدل عن هذا التعليل فان ،

﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا ههنا﴾ على معنى لو كان لنا شيء من ذلك كما وعد محمد وادعى أن الأمر لله تعالى ولأوليائه (ماقتلنا) فكان هذا فى زعمهم رد لما أجيبوا به أولاً ، ويحتمل أن يكون المراد لو كان لنا اختيار وتدير لم نبرح كما رأى ابن أبى واتباعه ، ومعنى (ماقتلنا) ما غلبنا لأن القائلين ليسوا بمن قتل لاستحالته ، ويحتمل أن يكون الإسناد مجازياً باسناد مالم البعض للكل ، فالمعنى لو كان لنا شيء من ذلك ماقتل من قتل منا فى هذه المعركة ، ثم لا يخفى أن القول بالترتب يستدعى سبق نزول الآية الجوابية وسماعهم لها حتى يتأتى القول بزعم ردها بهذه الشبهة الفاسدة ، والظاهر من الآثار عدم نزولها إذ ذاك ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أنه سئل عن هذه الآية فقال : لما قتل من قتل من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أتوا عبد الله ابن أبى فقالوا له : ما ترى فقال : إنا والله ما توأمر (لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا ههنا) .

وأخرج ابن إسحق وابن المنذر . وابن جرير . وخلق كثير عن الزبير رضى الله تعالى عنه قال : لقد رأيتنى مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين اشتد الخوف علينا أرسل الله تعالى علينا النوم فما منا من رجل إلا ذقه فى صدره فوالله إني لاسمع قول معتب بن قشير ما أسمعه إلا كالحلم : (لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا ههنا) فحفظتها منه ، وفى ذلك أنزل الله تعالى ثم أنزل إلى (ههنا) وقد يقال : إن هذا القول منهم كالأستدلال على القول الاول وإن كلا القولين وقع منهم ابتداءً أو قصه الله تعالى علينا راداً له وهذا ظاهر على تقدير أن يكون الاستفهام إنكارياً وأما على تقدير أن يكون حقيقياً ففيه خفاء فتأمل ﴿قُلْ﴾ يا محمد فى جواب ذلك ﴿لَوْ كُنْتُمْ﴾ أيها المنافقون ﴿فِي بُيُوتِكُمْ﴾ ومنازلكم بالمدينة ولم تخرجوا للقتال بجملةكم ﴿لَبَرَزَ﴾ أى أخرج لسبب من الأسباب الداعية إلى البروز ﴿الَّذِينَ كُتِبَ﴾ فى اللوح المحفوظ أو قدر فى سابق علم الله تعالى ﴿عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾ فى تلك المعركة ﴿إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ أى مصارعهم التى علم الله تعالى وقدر قتلهم فيها وقتلوا هناك البتة فان قضاء الله تعالى لا يرد

وحكمه لا يعقب ، وفيه من المبالغة في ردّ مقالتهن الباطلة ما لا يخفى ، وزعم بعض أن الظاهر الأبلغ أن يراد بمن كتب عليهم القتل الكفار القاتلون أى لخرج الذين يقتلون من بين قومهم إلى مضاجع المقتولين ولم ينح أحد منهم مع تحصنهم بالمدينة وتحفظهم في بيوتهم ولا يخفى بعده لما فيه من التفكيك ، ولأن الظاهر من (عليهم) أنهم مقتولون لا قاتلون ، وقيل: المعنى لو لزمتم منازلكم أيها المنافقون والمرتابون وتخلفتم عن القتال لخرج إلى البراز المؤمنون الذين فرض عليهم القتال صابرين محتسبين فيقتلون ويقتلون ، ويؤول إلى قولنا : لو تخلفتم عن القتال لا يتخلف المؤمنون ، والمضاجع جمع مضجع فإن كان بمعنى المرقد فهو استعارة للصرع ، وإن كان بمعنى محل امتداد البدن مطلقاً للحى والميت فهو حقيقة ، وقرئ ( كتب ) بالبناء للفاعل ، ونصب (القتل) و ( كتب عليهم القتال ) و ( لبرز ) بالتشديد على البناء للفعول ﴿ وَلَيَتْلَى اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ ﴾ أى ليختبر الله تعالى ما في صدوركم بأعمالكم فإنه قد علمه غيباً ويريد أن يعلمه شهادة لتقع المجازاة عليه قاله الزجاج ، أو ليعاملكم معاملة المبلى الممتحن قاله غير واحد ، وهو خطاب للمؤمنين واللام للتعليل ومدخولها علة لفعل مقدر قبل مطوف على علل أخرى مطوية للايدان بكثرتها كأنه قيل فعل مافعل لمصالح جمّة ( وليتلى ) الخ أو لفعل مقدر بعد أى وللابتلاء المذكور فعل مافعل لعدم العناية بشأن أوليائه وأنصار نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً \* والعطف على هذا عند بعض المحققين على قوله تعالى: ( أنزل عليكم ) والفصل بينهما مغفر لأن الفاصل من متعلقات المعطوف عليه لفظاً أو معنى ، وقيل : إنه لا حذف في الكلام وإنما هو معطوف على قوله تعالى: ( لكيلا تحزنوا ) أى أنا بكم بالغم لأمرين عدم الحزن والابتلاء ، واستبعد بأن توسط تلك الأمور محتاج إلى نكتة حينئذ ، وهي غير ظاهرة ، وأبعد منه بل لا يكاد يقبل العطف على قوله تعالى: ( ليتباينكم ) أى صرفكم عنهم ليتباينكم وليتلى ما في صدوركم ، وجعله بعضهم معطوفاً على علة محذوفة وكلتا علتين ( لبرز الذين ) كأنه قيل : ( لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ) لنفاذ القضاء ، أو لمصالح جمّة وللابتلاء \* واعتراض بأن الذوق السليم يأباه فإن مقتضى المقام بيان حكمة ما وقع يومئذ من الشدة والهول لا بيان حكمة البروز المفروض ، وإنما جعل الخطاب للمؤمنين لأنهم المعتد بهم ولأن إظهار حالهم مظهر لغيرهم \* وقيل: إنه لهم وللنافقين أى ليتلى ما في سرائركم من الاخلاص والنفاق ، وقيل: للنافقين خاصة لأن سوق الآية لهم وظاهر قوله تعالى: ﴿ وَلَيُصْحَصَّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ أى ليخلص ما فيها من الاعتقاد من الوسواس ، يرجح الأول لأن النافقين لا اعتقاد لهم ليحص من الوسواس ويخلص منها ، ولعل القائلين بكون الخطاب للنافقين فقط أو مع المؤمنين يفسرون التمهيص بالكشف والتمييز أى ليكشف ما في قلوبكم من مخفيات الأمور أو النفاق ويميزها ، إلا أن حمل التمهيص على هذا المعنى يجعل هذه الجملة كالتأكيّد لما قبلها وإنما عبر بالقلوب هنا كما قيل : لأن التمهيص متعلق بالاعتقاد على ما أشرنا إليه وقد شاع استعمال القلب مع ذلك فيقال: اعتقد بقلبه ولا تكاد تسمعهم يقولون اعتقد بصدرة أو آمن بصدرة ، وفي القرآن ( أولئك كتب في قلوبهم الايمان ) وليس فيه كتب في صدورهم الايمان ، نعم يذكر الصدر مع الاسلام كما في قوله تعالى: ( أفمن شرح الله صدره للاسلام ) ومن هنا قال بعض السادات: القلب مقر الايمان ، والصدر محل الاسلام ، والفؤاد مشرق المشاهدة ، واللب مقام التوحيد الحقيقي ، ولعل الآية على هذا تؤيد قولنا ليتلى لإسلامكم وليحص إيمانكم ، وربما يقال ( ١٣٢ - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

عبر بذلك مع التعبير فيما قبل بالصدور للتفنن بناءً على أن المراد بالجمعين واحد \*

﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ١٥٤ ﴾ أى بما فى القلوب التى فى الصدور من الضمائر الخفية ووصفت بذلك لأنها لتمكنها من الصدور جعلت كأنها مالكة لها فذات بمعنى صاحبة لا بمعنى ذات الشئ ونفسه، وفى الآية وعد ووعد أو أحدهما فقط على الخلاف فى الخطاب وفيها تنبيه على أن الله تعالى غنى عن الابتلاء وإنما يبرز صورة الابتلاء لحكم يعلمها كتمرين المؤمنين أو إظهار حال المنافقين ، واختار الصدور هنا لأن الابتلاء الغنى عنه سبحانه كان متعلقاً بما فيها والتمحيص على المعنى الأول تصفية وتطهير وليس ذلك مما تشعر به هذه الجملة بأنه سبحانه غنى عنه وإنما فعله لحكمة ، نعم إذا أريد به الكشف والتمييز يصح أن يقال : إن هذه الجملة مشعرة بأنه تعالى غنى أيضاً \*

ومن هنا يجوز بعض المحققين كونها حالا من متعلق الفعلين أى فعل ما فعل للابتلاء والكشف ، والحال أنه تعالى غنى عنهما محيط بخفيات الأمور إلا أنه لا يظهر حينئذ سر التعبير عن الأسرار والخفيات بذات الصدور دون ذات القلوب مع أن التعبير الثانى أولى بها لأن القلوب محلها بلا واسطة ومحلية الصدور لها بحسب الظاهر بواسطة القلوب اللهم إلا أن يقال : إن ذات الصدور بمعنى الأشياء التى لا تنكاد تفارق الصدور لكونها حالة فيها بل تلازمها وتصاحبها أشمل من ذات القلوب لصدق الأولى على الأسرار التى فى القلوب وعلى القلوب أنفسها لأن كلا من هذين الأمرين ملازم للصدور باعتبار كونه حالا فيها دون الثانية لأنها لا تصدق إلا على الأسرار لأنها الحالة فيها دون الصدور حينئذ يمكن أن يراد من ذات الصدور هذا المعنى الشامل ويكون التعبير بها لذلك ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا ﴾ الدبر عن المشركين بأحد ﴿ مِنْكُمْ ﴾ أيها المسلمون ، أو أن الذين هربوا منكم إلى المدينة ﴿ يَوْمَ التَّقَى ائْتَمَعَانَ ﴾ وهما جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وجمع أبى سفيان ، ﴿ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ ﴾ أى طلب منهم الزلل ودعاهم اليه ﴿ بَعْضُ مَا كَسَبُوا ﴾ من ذنوبهم يعنى إن الذين تولوا كان السبب فى توليتهم أنهم كانوا أطاعوا الشيطان فاقتروا ذنوبا فمنعوا من التأييد وتقوية القلوب حتى تولوا ، وعلى هذا لا يكون الزلل هو التولى بل الذنوب المفضية اليه ، وجوز أن يكون الزلل الذى أوقعهم الشيطان فيه ودعاهم اليه هو التولى نفسه ، وحينئذ يراد ببعض ما كسبوا إما الذنوب السابقة - ومعنى السببية - انجرارها اليه لأن الذنب يحز الذنب بما أن الطاعة تجز الطاعة، وإما قبول مازين لهم الشيطان من الهزيمة وهو المروى عن الحسن ، وإما مخالفة أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالثبات فى المركز فجزم ذلك إلى الهزيمة ، وإما الذنوب السابقة لا بطريق الانجرار بل لكرهه الجهاد معها فقد قال الزجاج : إن الشيطان ذكرهم خطاياهم كرهوا لقاء الله تعالى معها فأخروا الجهاد وتولوا حتى يصلحوا أمرهم ويجاهدوا على حال مرضية ، والتركيب على الوجهين من باب تحقيق الخبر كقوله :

إن التى ضربت بيتاً مأجراً بكوفة الجند غالت ودعا غول

وليس من باب أن الصفة علة للخبر كقوله تعالى : ( إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم ) لأن ( يبعض ما كسبوا ) ياباه ويحقق التحقيق ، وهو أيضاً من باب التردد للتعليق كقوله :

صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها لومسها حجر مسته سراء

لأن ( إنما استزلهم ) الخ خبر إن وزيد - إن - للتوكيد وطول الكلام ، و - ما - لتكفيها عن العمل ،

وأصل التركيب إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما تولوا لأن الشيطان استزلمهم ببعض النخ فهو كقولك: إن الذي أكرمك إنما أكرمك لأنك تستحقه ، وذكر بعض للإشارة إلى أن في كسبهم ما هو طاعة لا يوجب الاستئلال ، أو لأن هذه العقوبة ليست بكل ما كسبوا لأن الكل يستدعي زيادة عليها لكنه تعالى من بالعفو عن كثير (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا مترك على ظهرها من دابة) ﴿ وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ﴾ أعاد سبحانه ذكر العفو تأكيداً لطمع المذنبين فيه ومنعاً لهم عن اليأس وتحسيناً للظنون بآتم وجهه ، وقد يقال: هذا تأسيس لا تأكيد فقد ذكر ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ للذنوب صغائرها وكبائرها ﴿ حَلِيمٌ ١٥٥ ﴾ لا يعاجل بعقوبة المذنب ، وقد جاءت هذه الجملة كالتعليل للعفو عن هؤلاء المتولين وكانوا أكثر القوم ، فقد ذكر أبو القاسم البخاري أنه لم يبق مع النبي ﷺ يوم أحد إلا ثلاثة عشر نفساً خمسة من المهاجرين أبو بكر ، وعلي ، وطلحة ، وعبد الرحمن ابن عوف . وسعد بن أبي وقاص ، والباقيون من الانصار رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، ومن مشاهير المنهزمين عثمان ، ورافع بن المعلى . وخارجة بن زيد . وأبو حذيفة بن عتبة . والوليد بن عتبة . وسعد . وعقبة ابنا عثمان من الانصار من بنى زريق ، وروى عن ابن عباس أن الآية نزلت في الثلاثة الاول ، وعن غيره غير ذلك ولم يوجد في الآثار تصريح بأكثر من هؤلاء ، ولعل الاختصار عليهم لأنهم بالغوا في الفرار ولم يرجعوا إلا بعد مضي وقت إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أن منهم من لم يرجع إلا بعد ثلاث ، فزعموا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : لقد ذهبت بها عريضة ، وأما سائر المنهزمين فقد اجتمعوا في ذلك اليوم على الجبل ، وعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه كان من هذا الصنف كما في خبر ابن جرير خلافاً للشيعة وبفرض التسليم لا تعبير بعد عفو الله تعالى عن الجميع ، ونحن لاندعى العصمة في الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولا نشترطها في الخلافة •

﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وهم المنافقون كعب الله بن أبي وأصحابه قاله السدي . ومجاهد - وإنما ذكر في صدر الجملة كفرهم تصريحاً بمباينة حالهم لحال المؤمنين وتنفيراً عن مماثلتهم وهم ، وفيه دليل على أن الإيمان ليس عبارة عن مجرد الإقرار باللسان - كما يقوله الكرامية - وإلا لما سمي المنافق كافراً ، وقيل : المراد بالذين كفروا سائر الكفار على العموم أى لا تكونوا كالكفرة في نفس الامر ﴿ وَقَالُوا لَا إِخْوَانَهُمْ ﴾ في المذهب أو النسب ، واللام تعليلية أى قالوا لا جنهم ، وجعلها ابن الحاجب بمعنى عن ، ولا يجوز أن يكون المراد مخاطبة الاخوان كما هو المتبادر لدلالة ما بعد على أنهم كانوا غائبين حين هذا القول ، وقول بعضهم : يصح أن يكون جعل القول لاخوانهم باعتبار البعض الحاضرين والضرب الآتي لضرب آخر تكلف لا حاجة اليه سوى كثرة الفضول ﴿ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ أى سافروا فيها لتجارة ، أو طلب معاش فقاتوا - قاله السدي - وأصل الضرب إيقاع شيء على شيء ، واستعمل في السير لما فيه من ضرب الأرض بالرجل ، ثم صار حقيقة فيه ، وقيل : أصل الضرب في الأرض الابداع في السير وهو ممنوع وخص الأرض بالذكر لأن أكثر أسفارهم كان في البر ، وقيل : اكتفى بذكر الأرض مراداً بها البر عن ذكر البحر ، وقيل : المراد من الأرض ما يشمل البر والبحر وليس بالبعيد ، وجيء - بإذا - وحق الكلام إذ كما قالوا لقاتوا الدال بهيئته على الزمان المتأني للزمان الدالة عليه

( إذا ) مراعاة لحكاية الحال الماضية ، ومعنى ذلك أن تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان الماضي أو تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن وهذا كقولك : قالوا ذلك حين يضربون والمعنى حين ضربوا إلا أنك جئت بلفظ المضارع استحضاراً لصورة ضربهم في الأرض ، واعترض بوجهين : الأول أن حكاية الحال إنما تكون حيث يوقى بصيغة الحال وهذه صيغة استقبال لان معنى ( إذا ضربوا ) حين يضربون فيما يستقبل ، الثاني أن قولهم : لو كانوا عندنا إنما هو بعد موتهم فكيف يتقيد بالضرب في الأرض ؟

وأجيب عن الأول بأن ( إذا ضربوا ) في معنى الاستمرار كما في ( وإذا لقوا الذين آمنوا ) فيفسد الاستحضار نظراً للحال ، وعن الثاني بأن ( قالوا لا إخوانهم ) في موقع جزاء الشرط من جهة المعنى فيكون المعنى لا تكونوا كالذين كفروا ، وإذا ضرب إخوانهم فماتوا ( أو كانوا غزاة ) فقتلوا قالوا ( لو كانوا عندنا ماتوا أو ماقتلوا ) فالضرب والقتل كلاهما في معنى الاستقبال ، وتقيد القول بالضرب إنما هو باعتبار الجزء الأخير وهو الموت ، والقتل فانه وإن لم يذكر لفظاً لدلالة ما في القول عليه فهو مراد معنى والمعتبر المقارنة عرفاً في قوله تعالى : ( فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ) وكقولك إذا طلع هلال المحرم : أتيتك في منتصفه ؟

وقال الزجاج : ( إذا ) هنا تنوب عما مضى من الزمان وما يستقبل يعني أنها مجرد الوقت أول قصد الاستمرار والذي يقتضيه النظر الصائب أن لا يجعل ( إذا ضربوا ) ظرفاً لقالوا بل ظرف لما يحصل للإخوان حين يقال لا جهم وفي حقهم ذلك كأنه قيل : قالوا لاجل الأحوال العارضة للإخوان ( إذا ضربوا ) بمعنى حين كانوا يضربون قاله العلامة الثاني ، وأنت تعلم أن تجريد ( إذا ) عن معنى الاستقبال وجعلها بمعنى الوقت طامقاً كاف في توجيه الآية مزيل لاشكالها ، وقصد الاستمرار منها لا يدفع الاعتراض عن ذلك التوجيه لأنها إذا كانت للاستمرار تشمل الماضي فلا تكون لحكاية الحال وكذا إذا كان قالوا جواباً إذ يصير مستقبلاً فلا تنأى فيه الحكاية المذكورة أيضاً ويرد على اقتضاه النظر الصائب أن دون إثبات صحة مثله في العربية خطر القتاد ، وأقدم منه - وإن كان بعيداً - ما قاله أبو حيان من أنه يمكن إقرار ( إذا ) على الاستقبال بأن يقدر العامل فيها مضاف مستقبل على أن ضمير لو كانوا عائداً على إخوانهم لفظاً لا معنى على حد عندى درهم ونصفه ، والتقدير ( وقالوا ) مخافة هلاك إخوانهم ( إذا ضربوا ) ( أو كانوا غزاة لو كانوا ) أي إخواننا الآخرون الذين تقدم موتهم وقتلهم ( عندنا ماتوا أو ماقتلوا ) فتكون هذه المقالة تبسيطاً لإخوانهم الباقين عن السفر والغزو لئلا يصيبهم ما أصاب الأولين وإنما لم يحملوا ( إذا ) هنا على الحال كما قيل بحملها عليه بعد القسم نحو ( والليل إذا يغشى ) لتصفو لهم دعوى حكاية الحال عن السكدر لان ذلك غير مسلم عند المحققين هناك فقد صححوا فيه بقاءها على الاستقبال من غير محذور ، وجوز في الآية كون قالوا بمعنى يقولون ؛ وقد جاء في كلامهم استعمال الماضي بمعنى المستقبل ومنه قوله :

وإني لآتيكم تشكر ما مضى من الأمر واستيجاب ما كان في غد

وكذا جوز بقاءه على معناه وحمل ( إذا ) على الماضي فانها تجئ له لما جاءت إذ للمستقبل في قول البعض وذلك كقوله تعالى : ( وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها ) ، وقوله :

وندمان يزيد الكاس طيباً سقيت ( إذا ) تغورت النجوم

وحينئذ لا منافاة بين زمانى القيد والمقيد فتدبر ذلك كله ، والجملة المعينة لوجه الشبه والمائلة التي نهوا عنها هي الجملة المعطوفة على جملة الصلة والمعنى لا تنتشروا بالكفار في قولهم لإخوانهم إذا سافروا ( أو كانوا غزاة )

جمع غاز كعاف وعفي وهو من نوادر الجمع في المعتل ، واستشهد عليه بعضهم بقول امرئ القيس :  
ومغبرة الآفاق خاشعة الصوى لها قلب (عفي) الحياض أجون  
ويجمع على غزاة كقاض وقضاة ، وعلى غزى مثل حاج وحجيج وقاطن وقطين ، وعلى غزاء مثل فاسق  
وفساق ، وأنشدوا له قول تأبط شرا :

فيوماً (بغزاء) ويوماً بسرية ويوماً بخشخاش من الرجل هيزل

وعلى غازون مثل ضارب وضاربون ، وهو منصوب بفتحة مقدرة على الألف المنقلبة عن الواو المحذوفة  
لالتقاء الساكنين إذ أصله غزوا تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلت ألفاً ثم حذقت ، وقرئ بتخفيف الزاى  
قال أبو البقاء : وفيه وجهان ، الأول أن أصله غزاة فحذفت الهاء تخفيفاً لأن التاء دليل الجمع ، وقد حصل من نفس الصيغة  
(والثاني) أنه أريد قراءة الجمهور فحذفت إحدى الزاين كراهية التضعيف وذكر هذا الشق مع دخوله  
فيما قبله لأنه المقصود في المقام وما قبله توطئة له على أنه قيل : قد يوجد بدون الضرب في الأرض بناءً على أن  
المراد به السفر البعيد فبين الضرب على هذا كونهم غزاة عموم من وجه وإنما لم يقل أو غزواً للايدان باستمرار  
اتصافهم بعنوان كونهم غزاة أو لانقضاء ذلك أي كانوا غزاة فيما مضى ﴿لَوْ كَانُوا﴾ مقيمين ﴿عندنا﴾ بأن  
لم يسافروا أو يغزوا ﴿مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ بل كانوا يبقون زيادة على ما بقوا ، والجملة الامتناعية في محل نصب  
مفعول لقالوا دليل على أن في الكلام السابق مضمراً قد حذف أي إذا ضربوا في الأرض فماتوا (أو كانوا غزاً)  
فقتلوا ، وتقدير فماتوا ، أو قتلوا في كل من الشقين خلاف الظاهر ﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ متعلق بقالوا  
داخل في حيز الصلة ومن جملة المشبه به ، والإشارة إلى القول لكن باعتبار ما فيه من الاعتقاد واللام لام  
العاقبة والمعنى لا تكونوا مثلهم في القول الباطل والمعتقد الفاسد المؤدي إلى الحسرة والندامة والدمار في العاقبة ،  
وإلى هذا يشير كلام الزجاج. وأبي علي ، وقيل : متعلق -بلا تكونوا- على أنه علة للنهي فهو خارج عن جملة المشبه  
به لكن القول والمعتقد داخلان فيه أي لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول واعتقاده ليجعل انتفاء كونكم  
معهم في ذلك القول والاعتقاد حسرة في قلوبهم خاصة ، واعترضه أبو حيان بأنه قول لا تحقيق فيه لأن جعل  
الحسرة لا يكون سبباً للنهي إنما يكون سبباً لحصول امتثال النهي وهو انتفاء المائلة فصول ذلك الانتفاء والمخالفة  
فيما يقولون ويعتقدون يحصل عنه ما يغيظهم ويغضبهم إذ لم يوافقوه فيما قالوه واعتقدوه فترك الضرب في الأرض  
والغزو ، وكأن القائل التبس عليه استدعاء انتفاء المائلة بحصول الانتفاء وفهم هذا فيه خفاء ودقة .

وتعقبه السفاحي بأنه يلزم على هذا الاعتراض أن لا يجوز نحو لا تهص لتدخل الجنة لأن النهي ليس سبباً لدخول  
الجنة ، وكذا لا يجوز أطع الله تعالى لتدخل الجنة لأن الأمر ليس سبباً لدخولها ، ثم قال : والحق أن اللام تتعلق  
بالفعل المنهى عنه والمأمور به على معنى أن الكف عن الفعل أو الفعل المأمور به سبب لدخول الجنة ونحوه  
وهذا لا إشكال فيه ، وقيل : متعلق -بلا تكونوا- والإشارة إلى ما دل عليه النهي والكل خارج عن المشبه به والمعنى  
لا تكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم وعلى هذا يكون (وقالوا) ابتداء كلام معطوفاً  
على مقدرات شتى كما يقتضيه أقوال المنافقين وأحوالهم وأفعالهم ، ووجه اتصاله بما قبله أنه لما وقع التنبيه على  
عدم الكون مثلهم عم جميع ما يتصل بهم من الرذائل وخص المذكور لكونه أشنع وأبين لنفاقهم أي أنهم أعداء الدين

لم يقصروا في المضارة والمضادة بل فعلوا كيت وكيت وقالوا كذا وكذا ، ومن هذا يعلم ما في تلك المقدرات ، وعلى كل من الالوجه الثلاثة يكون الضمير المجرور في قلوبهم عائداً إلى الكافرين . وذكر القلوب مع أن الحسرة لا تكون إلا فيها لإرادة التمكن والايذان بعدم الزوال •

وجوز ابن تمجيد رجوع الضمير إلى المؤمنين واللام متعلقة - بقالوا - حينئذ لا غير ، ووجه الآية بما يقضى منه العجب ﴿ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ رد لقولهم الباطل إثريان غائلته أي والله هو المؤثر الحقيقي في الحياة والممات وحده لا الإقامة أو السفر فانه تعالى قد يحيي المسافر والغاي مع اقتحامهم ما وارد الختوف ويميت المقيم والقاعد وإن كانا تحت ظلال النعيم ، وليس المراد أنه تعالى يوجد الحياة والممات وإن كان هو الظاهر لان الكلام ليس فيه ولا يحصل به الرد وإنما الكلام في إحداث ما يؤثرهما ، وقيل المراد أنه تعالى يحيي ويميت في السفر والحضر عند حضور الأجل ولا مؤخر لما قدم ولا مقدم لما أخر ، ولا راد لما قضى ولا يحصى عما قدر ، وفيه منع المؤمنين عن التخلف في الجهاد الخشية انقتل والواو للحال فلا يرد أنه لا يصح عطف الاخبار على الانشاء •

﴿ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١٥٦ ﴾ ترغيب في الطاعة وترهيب عن المعصية أو تهديد للمؤمنين على أن يمانوا الكفار لأن رؤية الله تعالى كعبه تستعمل في القرآن للمجازاة على المرائي كالمعلوم ، والمؤمنون وإن لم يمانلهم فيما ذكر لكن ندمهم على الخروج من المدينة يقتضيه ، وقرأ ابن كثير . وأهل الكوفة - غير عاصم - يعملون بالياء ، وضمير الجمع حينئذ للكفار ، والعمل عام متناول للقول المذكور ولمنشئه الذي هو الاعتقاد الفاسد ولما ترتب على ذلك من الاعمال ولذلك تعرض لعنوان البصر لا لعنوان السمع ، وإظهار الاسم الجليل لما مر غير مرة وكذا تقديم الظرف •

هذا ( ومن باب الإشارة ) ( وكأين ) ( ومن نبي ) مرتفع القدر جليل الشأن وهو في الأنفس الروح القدس ( قاتل معه ) عدو الله تعالى أعنى النفس الامارة ( ربيون ) متخلقون بأخلاق الرب وهم القوى الروحانية ( فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله ) وطريق الوصول اليه من تعب المجاهدات ( وما ضعفوا ) في طلب الحق ( وما استكانوا ) وما خضعوا للسوى ( والله يحب الصابرين ) على مقاساة الشدائد في جهاد النفس ( وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا ) استرلنا وجوداتنا بإفاضة أنوار الوجود الحقيقي علينا ( وإسرافنا في أمرنا ) أي تجاوزنا حدود ظاهر الشريعة عند صدمات التجليات ( وثبت أقدامنا ) في مواطن حروب أنفسنا ( وانصرنا ) بتأييدك وإمدادك ( على القوم الكافرين ) الساترين لربوبيتك ( فاتاهم الله ) بسبب دعائهم بالسنة الاستعدادات والانقطاع اليه تعالى ( ثواب الدنيا ) وهو مرتبة توحيد الافعال وتوحيد الصفات ( وحسن ثواب الآخرة ) وهو مقام توحيد الذات ( والله يحب المحسنين ) في الطلب الذين لا يلتفتون إلى الأغيار ( بالأيها الذين آمنوا ) الايمان الحقيقي ( إن تطيعوا الذين كفروا ) وهم النفوس الكافرة وصفاتها ( يردوكم على أعقابكم ) إلى أسفل سافلين وهو سجين البهيمية ( فتقلبوا ) ترجعوا القهقري ( خاسرين ) أنفسكم ( بل الله مولاكم ) ناصركم ( وهو خير الناصرين ) لمن عول عليه وقطع نظره عن سواه ( سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب ) أي الخوف ( بما أشركوا ) أي بسبب إشراكهم ( بالله ما لم ينزل به ) أي بوجوده ( سلطاناً ) أي حجة إذ لا حجة على وجوده حتى ينزلها لتحقيق عدمه بحسب ذاته ، وجعل سبحانه إلقاء الرعب في قلوبهم مسبباً عن شرهم

لان الشجاعة وسائر الفضائل اعتدالات في قوى النفس عند تنورها بنور القلب المنور بنور التوحيد فلا تكون تامة حقيقية إلا للموحد الموقن ، وأما المشرك فمحجوب عن منبع القوة بما أشرك بالوجود ولا ذات في الحقيقة له فهو ضعيف عاذ بقرة ملة ( ومأواه النار ) وهى نار الحرمان ( وبئس مشوى الظالمين ) الذين وضعوا الشئ في غير موضعه وعبدوا أسماء سموها ما أنزل الله تعالى بها من كتاب ( ولقد صدقكم الله وعده ) المشروط بالصبر والتقوى ( إذ تحسونهم ) أى تقتلون جنود الصفات البشرية قتلا ذريعا ( يا ذنره ) وأمره لا على وفق الطبع ( حتى إذا فشلتم ) جبتم عند تجلى الجلال ( وتنازعتم فى الامر ) وخالفتم فى أمر الطلب ( وعصيتهم ) المرشد المرئى ( من بعد ما أراكم متحجبون ) من الفوز بأنوار الحضرة ( منكم من يريد الدنيا ) لقصور همته وضعف رأيه ( ومنكم من يريد الآخرة ) لطول بقاءه وقوة عقله ( ثم صرفكم عنهم ) أى عن أعداء نفوسكم وجنودها ( ليتليكم ) أى يمتحنكم بالستر بعد التجلى بأنوار المشاهدات والصحو بعد السكر بأفراح الواردات والقطام بعد إرضاع ألبان الملاحظات كما يقتضى ذلك الجلال ( ولقد عفا عنكم بعد ذلك ) فانقطعت إليه كما هو مقتضى الجمال ( والله ذو فضل عظيم ) على المؤمنين فى طورى التقريب والإبعاد ، وما أطفى قول من قال :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازماً فليقس أحيانا على من يرحم

( إذ تصعدون ) فى جبل التوجه إلى الحق ( ولا تلون ) أى لا تلتفتون ( على أحد ) من الأمرين الدنيا والآخرة ( والرسول ) أى رسول الواردات ( يدعوكم ) إلى عباد الله إلى عباد الله ( فأنا بكم غما بغم ) فجازاكم بدل غم الدنيا والآخرة بغم طلب الحق ( لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ) من زخارف الدنيا ( ولما أصابكم ) من صدمات تجلى القهر ( والله خبير بما تعملون ) لأنه سبحانه أقرب إليكم منكم ( ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمناً ناعساً ) أى واردة من أظافه ظهر فى صورة النعاس وهو السكينة الرحمانية ( يغشى طائفة منكم ) وهم الصادقون فى الطلب ( وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ) وهم أرباب النفوس فانهم لاهم لهم سوى حظ نفوسهم واستيفاء لذاتها ( يظنون بالله غير الحق ) بمقتضى سوء استعدادهم ( يقولون هل لنا من الامر من شئ ) أى إن الخلق حالوا بيننا وبين التدبير ولولم يحولوا لفعلنا ما به صلاحنا ( قل إن الامر كله لله ) فهو المنتصرف وحده حسبما يقتضيه الاستعداد فلا تدبير مع تدبيره ولا وجود لاحد سواه ( يخفون فى أنفسهم ) الخبيثة ( ما لا يبدون ) بزعمهم لك أيها المرشد الكامل ( يقولون لو كان لنا من الامر شئ ماقتلنا ) بسيف الشهوات ( ههنا ) أى فى هذه النشأة ( قل لو كنتم فى يوتركم ) وهى منازل العدم الاصلى قبل ظهور هذه التعينات ( لبرز ) على حسب العلم ( الذين كتب عليهم القتل ) فى لوح الازل ( إلى مضاجعهم ) وهى يبداء الشهوات ، فقد قال سبحانه : ( ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها ) أى نظهرها بهذا التعين ، وإنما فعل سبحانه ما فعل لحكم شئ ( وليتلى الله ) تعالى ( ما فى صدوركم ) أى ليمتحن ما فى استعدادكم من الصدق والاخلاص والتوكل ونحو ذلك من الأخلاق ويخرجها من القوة إلى الفعل ( وليحص ما فى قلوبكم ) أى يخلص ما برز من مكن الصدر إلى مخزن القلب من غش الوسوس وخواطر النفس فان البلاء سوط يسوق الله تعالى به عباده إليه ، ولهذا ورد « أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الأمثل فالأمثل » والله تعالى در من قال :

لله در السننات فانها صدأ اللثام وصيقل الاحرار

ما كنت إلا زبرة قطعتنى سيفاً وأطلع صرفهن غرارى

وذلك لانهم حينئذ ينقطعون إلى الحق ولا يظهر على كل منهم إلا ما في ممكن استعداده كما قيل : عند الامتحان يكرم الرجل أويهان ، والخطاب في كلا الموضوعين للمؤمنين ، وقيل : إن الخطاب الأول للمنافقين ، والثاني للمؤمنين وأنه سبحانه إنما خص الصدور بالأولين لأن الصدر معدن الغل والوسوسة فهو أوفق بحال المنافقين ، وخص القلوب بالآخرين لأن القلب مقر الايمان والاطمئنان وهو أوفق بحال المؤمنين وأن نسبة الاسلام باللسان إلى الايمان بالجنان كنسبة الصدر إلى القلب قيل : ولهذا قال سبحانه : ( والله عليم بذات الصدور ) بناءً على أن المراد به الترهيب والتحذير عن الاتصال بما لا يرضى من تلك الصفات التي يكون الصدر مكتملاً لها (إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان) جمع الروح وقواها وجمع النفس وقواها (إنما استترهم الشيطان ببعض ما كسبوا) من الذنوب لأنها تورث الظلمة والشيطان لا مجال له على ابن آدم بالتزيين والوسوسة إلا إذا وجد ظلمة في القلب ، ولك أن تبقى الجمعين على ظاهرهما وباقي الإشارة بحاله (ولقد عفا الله عنهم) حين استتارت قلوبهم بنور الندم والتوبة (إن الله غفور حلیم) وبمقتضى ذلك ظهرت المخالفات وأردفت بالتوبة ليكون ذلك مرآة لظهور صفات الله تعالى \* ومن هنا جاء « لو لم تذنبوا لآتى الله تعالى بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » \*

وحكى أن إبراهيم بن أدهم رضى الله تعالى عنه أكثر ليلة في الطواف من قوله : اللهم اعصمني من الذنوب فسمع هاتفاً من قلبه يقول يا إبراهيم أنت تسأله العصمة وكل عباده يسألونه العصمة فاذا عصمكم على من يتفضل وعلى من يتكرم (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا) بروية الأغيار واعتقاد تأثير السوى ، وقالوا لاجل إخوانهم إذا ضربوا في الأرض إذا فارقوهم بترك ما هم عليه وسافروا في أرض نفوسهم وسلكوا سبيل الرشاد (أو كانوا غزاً) أى مجاهدين مع أعدى أعدائهم وهى نفوسهم التي بين جنوبهم وقواها وجنودها من الهوى والشيطان (لو كانوا) مقيمين (عندنا) موافقين لنا (مما اتوا) بمقاساة الرياضة (وما قتلوا) بسيف المجاهدة ، ولا استراحوا من هذا النصب (ليجعل الله ذلك) أى عدم الكون مثلهم (حسرة) يوم القيامة (في قلوبهم) حين يرون ما أعد الله تعالى لكم (والله يحيى من يشاء) بالحياة الأبدية (ويميت من يشاء) بموت الجهل والبعد عن الحضرة (والله

بما تعملون بصير) تحذير عن الميل إلى قول المنكرين واعتقادهم ﴿ وَإِنْ قُتِلْتُمْ ﴾ أيها المؤمنون

﴿ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أى في الجهاد ﴿ أَوْ مِتُّم ﴾ حُتِفَ الانْف وَأَنْتُمْ مُتَلَبِسُونَ بِهِ فَعَلَا أَوْ نِيَّة \*

﴿ لَمَغْفَرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ١٥٧ ﴾ أى الكفار من منافع الدنيا ولذا اتهام مدة أعمارهم وهذا ترغيب للمؤمنين في الجهاد وأنه مما يجب أن يتنافس فيه المتنافسون ، وفيه تعزية لهم وتسلية مما أصابهم في سبيل الله تعالى إثر إبطال ما عسى أن يثبطهم عن إعلاء كلمة الله تعالى ، واللام الأولى هى موطئة للقسم ، والثانية واقعة في جواب القسم ، وجواب الشرط محذوف لدلالة جواب القسم عليه ووفائه بمعناه - ومغفرة - مبتدأ و (من) متعلقة بمحذوف وقع صفة لها ووصفت بذلك إظهاراً للاعتناء بها ورمزاً إلى تحقق وقوعها ، وذهب غير واحد إلى تقدير صفة أخرى أى لمغفرة لكم من الله ، وحذفت صفة (رحمة) لدلالة المذكور عليها والتنوين فيهما للتقليل ولا ينافي ذلك ما يشير إليه الوصف ، وثبت أصل الخيرية لما يجمعه الكفار كما يقتضيه أفعل التفضيل إما بناءً على أن الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من الحلال الذي يعد خيراً في نفس الأمر. وإما أن ذلك وارد

على حسب قولهم ومتقدم أن تلك الاموال خير، وجوز في - ما - أن تكون موصولة، أو نكرة موصوفة والعائد محذوف، أو مصدرية ويكون المفعول حيثنذ محذوفاً أى من جمعهم المال، وقرأ نافع وأهل الكوفة - غير عاصم - ( متم ) بالكسر ووافقهم حفص في سائر المواضع إلاهنا، وقرأ الباقر بضم الميم وهو على الأول من مات يات مثل خفتم من خاف يخاف، وعلى الثاني من مات يموت مثل كنتم من كان يكون. وقرأ حفص عن عاصم ( يجمعون ) بالياء على صيغة الغيبة، وقرأ الباقر - يجمعون - بالياء على صيغة الخطاب. والضمير للمؤمنين، وقدم القتل على الموت لأنه أكثر ثواباً وأعظم عند الله تعالى، فترتب المغفرة والرحمة عليه أقوى وعكس في قوله سبحانه:

﴿ وَلَئِنْ مِتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تَحْشُرُونَ ١٥٨ ﴾ لأن الموت أكثر من القتل وهما مستويان في الحشر، والمعنى أنكم بأى سبب أنفق هلاككم تحشرون إلى الله تعالى لا إلى غيره فيجزى كلا منكم كما يستحق فيجازى المحسن على إحسانه والمسيئ على إساءته وليس غيره يرجى منه ثواب، أو يتوقع منه دفع عقاب فأثروا ما يقربكم إليه ويجزى لكم رضاه من العمل بطاعته والجهاد في سبيله ولا تركزوا إلى الدنيا، وبما ينسب للحسين رضى الله تعالى عنه فان تكن الأبدان للموت أنشئت فقتل امرئ بالسيف والله أفضل

والكلام في اللامين كالكلام في أختيها بلا مين، وإدخال لام القسم على المعمول المقدم مشعرباً كيد الحصر والاختصاص بأن ألوهيته تعالى هي التي تقتضى ذلك، وادعى بعضهم أن تقديم هذا المعمول للمجرد الاهتمام ويزيده حسناً وقوع مابعده فاصلة، وما أشرنا إليه أولاً أولى، قالوا: ولولا هذا التقديم لوجب تأكيد الفعل بالنون لأن المضارع المثبت إذا كان مستقبلاً وجب تأكيد مع اللام خلافاً للكوفيين حيث يجوزون التعاقب بينهما، وظاهر صنيع بعض المحققين يشعر بأن في هذه الجملة مقدراً بقريته ما قبله أى ولئن متم أو قتلتم في سبيل الله، ولعل الحمل على العموم أولى، وزعم بعض أن في الآية تقسيم مقامات العبودية إلى ثلاث أقسام، فمن عبد الله تعالى خوفاً من ناره آمنه بما يخاف وإلى الإشارة بقوله تعالى (المغفرة من الله) ومن عبد الله تعالى شوقاً إلى جنته أناله ما يرجو، وإلى الإشارة بقوله سبحانه: (ورحمة) لأن الرحمة من أسماء الجنة، ومن عبد الله تعالى شوقاً إلى وجهه الكريم لا يريد غيره فهو العبد المخلص الذي يتجلى عليه الحق جل جلاله في دار كرامته، وإلى الإشارة بقوله عز اسمه: (لا إلى الله تحشرون) ولا يخفى أنه من باب التأويل

لا من قبيل التفسير ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَسْتَ لَهُمْ﴾ خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والفاء لترتيب مضمون الكلام على ما ينبي عنه السياق من استحقاق الفازين الملامة والتعنيف منه صلى الله تعالى عليه وسلم بمقتضى الجلبة البشرية حيث صدروا عنه وحياض الأهوال مترعة وشمروا للزينة والحرب قائمة على ساق، أو من سعة فضاء مغفرته ورحمته والباء متعلقة - بلنت - والتقديم للقصر، - وما - مزيدة للتأكيد وعليه أجلة المفسرين، وهو المأثور عن قتادة، وحكى الزجاج الإجماع عليه وفيه نظر، فقد قال الاخفش وغيره يجوز أن تكون نكرة بمعنى شيء، (ورحمة) بدل منها، وجوز أن تكون صفة لها، وقيل: إنها استفهامية للتعجب والتقدير فبأى رحمة لنت لهم، والتثنية في رحمة على كل تقدير للتفخيم، (ومن) متعلقة بمحذوف وقع صفة لها أى (فبإرحمة) عظيمة كاثنة من الله تعالى كنت لين الجانب لهم ولم تعنفهم، ولعل المراد بهذا الرحمة ربطه سبحانه وتعالى على جأشه صلى الله تعالى عليه وسلم وتخصيصه له بمكارم الاخلاق، وجعل الرفق وابن الجانب مسبياعن ربط

الجأش لأن من ملك نفسه عند الغضب كان كامل الشجاعة :

قيل : وأفاد الكلام في هذا المقام فائدتين : إحداهما ما يدل على شجاعته صلى الله تعالى عليه وسلم ، والثانية ما يدل على رفقته فهو من باب التكميل ، وقد اجتمعت فيه صلى الله تعالى عليه وسلم هاتان الصفتان يوم أحد حيث ثبت حتى كر عليه أصحابه مع أنه عراه ماعراه ثم مازجرهم ولا عنفهم على الفرار بل آسأهم في الغم ﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا ﴾ أى خشن الجانب شرس الاخلاق جافياً في المعاشرة قولا وفعلًا ﴿ غَلِظَ الْقَلْبُ ﴾ أى قاسيه ، وقال الكلبي : ( فظاً ) فى الاقوال ( غليظ القلب ) فى الافعال •

وذكر بعضهم أن اللفظ سيئ الخاق فى الامور الظاهرة من الاقوال والافعال ، و ( غليظ القلب ) السيئ فى الامور الباطنة ، والثانى سبب للاول وقدم المسبب لظهوره إذ هو الذى يطلع عليه ويمكن أن يقال المراد لو كنت على خلاف تينك الصفتين المعبر عنها بالرحمة وهو التهور المشار اليه بالفاظظة وسوء الاخلاق المرموز إليه بغلظ القلب فان قساوة القلب وعدم تأثره يتبعها كل صفة ذميمة ، ولهذا ورد أبعد القلوب عن الله تعالى القلوب القاسية وكأنه لبعده صدر ويمكن وعلى كل تقدير فى الكلام حذف أى ولو كنت فظاً غليظ القلب فلم تلن لهم وأغلظت عليهم - ﴿ لَا تَقْضُوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ أى لتفرقوا عنك ونفروا منك ولم يسكنوا إليك وتردوا فى مهاوى الردى ولم ينتظم أمر مابعث به من هدايتهم وإرشادهم إلى الصراط ﴿ فَأَعْفُ عَنْهُمْ ﴾ مترتب على ما قبله أى إذا كان الأمر كذلك فاعف عنهم فيما يتعلق بحقوقك ﴿ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ الله تعالى فيما يتعلق بحقوقه سبحانه وتعالى إتماماً للشفقة وإيالا للترية ﴿ وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ أى فى الحرب أخرجه ابن أبى حاتم من طريق ابن سيرين عن عبيدة وهو المناسب للمقام ، أوفيه وفى أمثاله مما تجرى فيه المشاورة عادة ، وإليه ذهب جماعة ، واختلف فى مشاورته صلى الله تعالى عليه وسلم لأصحابه رضى الله تعالى عنهم فى أمر الدين إذا لم يكن هناك وحى فمن أبى الاجتهاد له صلى الله تعالى عليه وسلم ذهب إلى عدم جوازها ومن لا ياباه - وهو الاصح - ذهب إلى جوازها ، وفائدتها الاستظهار برأيهم ، ويؤيد ذلك ما أخرجه الامام أحمد عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله ﷺ قال لابى بكر . وعمر : « لو اجتمعنا فى مشورة ما خالفكما » أو التطيب لأنفسهم ، وإليه ذهب قتادة ، فقد أخرج ابن جرير عنه أنه قال : أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يشاور أصحابه فى الامور وهو يأنيه وحى السماء لانه أطيب لأنفس القوم ، أو أن تكون سنة بعده لأمته ، وإليه ذهب الحسن ، فقد أخرج البيهقى عنه أنه قال فى الآية : قد علم الله تعالى ما به اليهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده ، ويؤيده ما أخرجه ابن عدى . والبيهقى فى الشعب بسند حسن عن ابن عباس قال : لما نزلت ( وشاورهم فى الامر ) قال رسول الله ﷺ : « أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتى فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً » ؛ وقيل : فائدة ذلك أن يمتحنهم فيتميز الناصح من الغاشر وليس بشئ ، وادعى الجصاص أن كون الامر بالمشاورة على جهة تطيب النفوس مثلاً غير جائز لانه لو كان معلوما عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم فى استنباط الصواب عما سئلوا عنه ثم لم يكن معمولاً به لم يكن فى ذلك تطيب نفوسهم بل فيه إباحاشهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معقولة عليها ؛ وجزم بأنه لا بد أن يكون لمشاورته صلى الله تعالى عليه وسلم إياهم فائدة

هي الاستظهار بما عندهم وأن يكون للنبي ﷺ معهم ضرب من الاجتهاد فما وافق رأيه عمل به وما خالفه ترك من غير لوم ، وفيه إرشاد للاجتهاد وجوازه بحضرة ﷺ وإشعار بمنزلة الصحابة وأنهم كلهم أهل اجتهاد وأن باطنهم مرضى عند الله تعالى انتهى ، وفيه نظر إذ لا خفاء على من راجع وجدانه أن في قول الكبير للصغير ماذا ترى في أمر كذا وماذا عندك فيه تطبيقاً لنفسه وتنشيطاً لها لا كتساب الآراء وإعمال الفكر لاسيما إذا صادف رأيه رأى الكبير أحياناً وإن لم يكن العمل برأيه الموافق بل العمل بالرأى الموافق، وما ادعاه من أن الرأى إذا لم يكن معمولاً به كان فيه إجحاش غير مسلم لاسيما فيما نحن فيه لعلم الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعلوم شأن رسول الله ﷺ وأن عقولهم بالنسبة إلى عقله الشريف كالمسحاة بالنسبة إلى شمس الضحى ، على أن من قال : إن فائدة المشاورة تطيب النفس أشار إلى أن الوحي يأتيه فهو غنى عنها ، وحينئذ يكون قصد التطيب أتم وأظهر لما في المشاورة إذ ذاك من تعريضهم لما يمكن أن يوافق الوحي والإجحاش بعدم العمل هنا أبعد لأن مستنده اتباع الوحي ومعلوم لديهم أنه أولى بالاتباع لانه من قبل الله تعالى اللطيف الخبير كما لا يخفى ، ثم ما ذكر من أن في ذلك إشعاراً بأن الصحابة كلهم أهل اجتهاد في حيز المنع لأن أمر السلطان مثلاً لعامله أن يشاور أهل بلده في أموره لا يستدعي أن يشاور كل واحد واحد منهم في ذلك بل لا يكاد أن يكون ذلك مراداً أصلاً بل المراد أن يشاور أهل الآراء منهم والمتدبرين فيهم ، وكون الصحابة كلهم كذلك أول المدعى ، ودون إثباته وقعة الجمل وحرب صفين \*

ويؤيد كون المراد من الصحابة -المأمور صلى الله تعالى عليه وسلم بمشاورتهم أهل الرأى والتدبير لا مطلقاً بما أخرجه الحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن ابن عباس أنه قال في (وشاورهم في الامر) : أبو بكر وعمر ، ومن طريق الكلبي عن أبي صالح عن الخبر أن الآية نزلت فيهما ، نعم لو كانت المشاورة لمجرد تطيب النفوس دون الاستظهار كان لمشاورة أى واحد منهم وإن لم يكن من أرباب الرأى وجه اسكن الجصاص لم يبين كلامه على ذلك \*  
بقي أن بين ما أخرجه الامام أحمد من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم للعمرين رضي الله تعالى عنهما : «لو اجتمعتما على مشورة ما خالفتمكما» وما أخرجه ابن عدى . والبيهقي من قوله عليه الصلاة والسلام . عند نزول الآية « أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمته » تنافياً إلا أن يحمل خبر عدم مخالفتهم لو اجتمعا على الإشارة إلى رفعة قدرهما وعلو شأنهما وأن اجتماعهما على أمر لا يكون إلا موافقاً لما عند الله تعالى وهو الذى عليه المعول به العمل ، وكان في قوله ﷺ : «ما خالفتمكما» دون لعملت بقولكما مثلاً نوع إشعار بما قلنا قد بر ، وقرأ ابن عباس لما أخرج البخارى في الأدب المفرد عنه (وشاورهم في) بعض (الامر) ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ ﴾ أى إذا عقدت قلبك على الفعل وإمضائه بعد المشاورة كما تؤذن به الفاء \*

﴿ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ أى فاعتمد عليه وثق به وفوض أمرك إليه فانه الأعلم بما هو الاصلح ، وأصل التوكل إظهار العجز والاعتماد على الغير والاكتفاء به في فعل ما يحتاج إليه ، وهو عندنا على الله سبحانه لا ينافي مراعاة الاسباب بل يكون بمراعاتها مع تفويض الامر إليه تعالى شأنه « واعقلها وتوكل » يرشد إلى ذلك ، وعند ساداتنا الصوفية هو إهمال التدبير بالكلية ، وعن خالد بن زيد أنه قرأ (فاذا عزمتم) بصيغة المتكلم ، والمعنى فاذا قطعت لك بشئ وعينته لك فتوكل على ولا تشاور به أحداً ، والاتلفات لتربية المهابة وتعليل التوكل والامر

به فان عنوان الالهية الجامعة لجميع صفات الكلام مستدعى للتوكل عليه سبحانه والامر به •  
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ عليه الوائقين به المنقطعين إليه فينصرهم ويرشدهم إلى ما هو خير لهم كما تقتضيه  
 المحبة ، والجملة تعليل للتوكل عليه سبحانه ، وقدر وعى في الآية حسن الترتيب وذلك لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم  
 أمر أولاً بالعفو عنهم فيما يتعلق بخاصة نفسه فاذا انتهوا إلى هذا المقام أمر أن يستغفر لهم ما بينهم وبين الله  
 تعالى لتزاح عنهم التبعات فلما صاروا إلى هنا أمر بأن يشاورهم في الامر إذ صاروا خالصين من التبعين مصفين  
 منهما ، ثم أمر ﷺ بعد ذلك بالتوكل على الله تعالى والانقطاع إليه لأنه سبحانه السند الاقوم والملجأ الاعظم  
 الذي لا تؤثر الاسباب إلا به ولا تنقضى الحاج إلا عند بابه ﴿ إِنْ يَنْصَرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ﴾ جملة مستأنفة  
 سبقت بطريق تلوين الخطاب تشرifaً للمؤمنين لا يجاب التوكل عليه والترغيب في طاعته التي يستحق بها النصر  
 والتحذير عن معصيته التي يستحق بها الخذلان أى إن يرد نصركم كما اراده يوم بدر فلا أحد يغلبكم على طريق  
 نفي الجنس المنتظم بجميع أفراد الغالب ذاتاً وصفة فهو أبلغ من لا يغلبكم أحد لدلالته على نفي الصفة فقط •  
 ثم المفهوم من ظاهر النظم الكريم - كما قال شيخ الاسلام - وإن كان نفي مغلوبيتهم من غير تعرض لنفي المساواة  
 أيضاً وهو الذي يقتضيه المقام لكن المفهوم منه فهما قطعياً هو نفي المساواة وإثبات الغالبية للمخاطبين ،  
 فاذا قلت : لا أكرم من فلان ولا أفضل منه فالمفهوم منه حتماً أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل  
 وهذا أمر مطرد في جميع اللغات ولا اختصاص بالنبي الصريح بل هو مطرد فيما ورد على طريق الاستفهام الإنكارى  
 كما في قوله تعالى : ( فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ) في مواقع كثيرة من التنزيل وقد أشرنا إلى هذا المبحث  
 فيما تقدم ﴿ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ ﴾ أى وإن يرد خذلانكم ويمنعكم معونته كما فعل يوم أحد •

وقرى ( يخذلكم ) من أخذه إذا جعله يخذولاً ﴿ فَنَ ذَا الَّذِي يَنْصَرُّكُمْ ﴾ استفهام إنكارى مفيد لا تنفاه الناصر  
 على نحو انتفاء الغالب ، وقيل : وجاء جواب الشرط في الاول صريح النفي ولم يحج في الثانى كذلك تطفافاً بالمؤمنين  
 حيث صرح لهم بعدم الغلبة ولم يصرح بأنه لا ناصر لهم وإن كان الكلام مفيداً له ﴿ مِّنْ بَعْدِهِ ﴾ أى من بعد  
 خذلانه أو من بعد الله تعالى على معنى إذا جاوزتموه فعلى الاول - بعد - ظرف زمان وهو الاصل فيها ،  
 وعلى الثانى مستعار للسكان ﴿ وَعَلَى اللَّهِ ﴾ لا على غيره كما يؤذن بذلك تقديم المفعول

﴿ فَلْيَسْتَوِ كُلُّ الْمُؤْمِنُونَ ١٦٠ ﴾ المراد بهم إما جنس المؤمنين والمخاطبون داخلون فيه دخولاً أولياً ،  
 وإما المخاطبون خاصة بطريق الالتفات وعلى التقديرين لا يخفى ما فى ذلك من تشریف المخاطبين مع الايمان إلى  
 تعليل تحتم التوكل عليه تعالى ، والفاء كما قالوا : لترتيب ما بعدها أو الامر به على ما مر من غلبة المؤمنين ومغلوبيتهم  
 على تقدير نصر الله تعالى لهم وخذلانه إياهم فان العلم بذلك مما يستدعى قصر التوكل عليه سبحانه لا محالة •  
 ﴿ وَمَا كَانَ لَنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ﴾ أى ما صح ولا استقام لنبي من الانبياء أن يخون في المغنم لأن الحياة تنافى النبوة  
 وأصل الغل الأخذ بخفية ولذا استعمل في السرقة ثم خص في اللغة بالسرقة من المغنم قبل القسمة وتسمى  
 غلولا أيضاً ، قيل : وسميت بذلك لأن الايدى فيها مغلولة أى ممنوعة بمجوع فيها غل وهي الحديد التي تجمع  
 يد الأسير إلى عنقه ، ويقال لها : جامعة أيضاً ، وقال الرماني : وغيره أصل الغلول من الغلل وهو دخول الماء في

خلل الشجر ، وسميت الخيانة غلولا لأنها تجرى في الملك على خفاء من غير الوجه الذي يحل ، ومن ذلك الغل للحقد ، والغليل لحرارة العطش ، والغلالة للشغار ، والمراد تنزيه ساحة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على أبلغ وجه عما ظن به الرماة يوم أحد فقد حكى الواحدى عن الكلبي ، ومقاتل أن الرماة حين تركوا المركز يومئذ طلباً للغنيمة قالوا : نخشى أن يقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أخذ شيئاً فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسم يوم بدر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : «ظننتم أنا نغل ولا نقسم لكم» ولهذا نزلت الآية ، أو تنزيهه صلى الله تعالى عليه وسلم عما اتهم به بعض المنافقين يوم بدر ، فقد أخرج أبو داود : والترمذى . وابن جرير وحسنه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أنه قال : نزلت هذه الآية في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الناس ، لعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أخذها ، والرواية الأولى أوفق بالمقام ، وارتباط الآية بما قبلها عليها أتم لان القصة أحدية إلا أن فيها إشعاراً بأن غنائم بدر لم تقسم وهو مخالف لما سيأتى في الانفال وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه ، والرواية الثانية أولى بالقبول عند أرباب هذا الشأن ، ويحتمل أن يكون المراد المبالغة في النهي عن الغلول ، فقد أخرج ابن أبي شيبة في المصنف . وابن جرير مرسل عن الضحاك قال بعث رسول الله ﷺ طلائع فغنم النبي ﷺ غنيمة فقسم بين الناس ولم يقسم للطلائع شيئاً فلما قدمت الطلائع قالوا قسم النبي ﷺ ولم يقسم لنا فأنزل الله تعالى الآية ، فالمعنى ما كان لنبي أن يعطى قوماً من العسكر وينعم آخرين بل عليه أن يقسم بين الكل بالسوية ، وعبر سبحانه عن حرمان بعض الغزاة بالغلول فطماً عن هذا الفعل بالكلية ، أو تعظيماً لشأنه ﷺ ، وجعل بعضهم الكلام على هذا الاحتمال على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) (خو ط ب ه ﷺ) وأريد غيره ممن يفعل مثل هذا بعد النهي عنه - ولا يخفى بعده - والصيغة على الاحتمال الأول إخبار لفظاً ومعنى لكنها لا تخلو عن رمز إلى نهى عن اعتقاد ذلك في تلك الحضرة المقدسة وعلى الاحتمال الأخير خبر أجرى مجرى الطلب ، وقد وردت هذه الصيغة نهياً في مواضع من التنزيل كقوله تعالى : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى) (وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وكذا للامتناع العقلي كقوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) (وما كان لكم أن تثبتوا أشجارها) وقرأ نافع . وابن عامر . وحمة . والكسائي . ويعقوب . أن يغفل - على صيغة البناء للفعول ، وفي توجيهها ثلاثة أوجه ، أحدها أن يكون ماضية أغلته أى نسبته إلى الغلول كما تقول أ كفرت أى نسبته إلى الكفر قال الكمي : وطائفة قد (أ كفرتي) بحكم وطائفة قالت مسئ ومذنب

والمعنى ماصح لنبي أن ينسبه أحد إلى الغلول ، وثانيها أن يكون من أغلته إذا وجدته غالا كقولهم أحمده وأبخلته وأجبنته بمعنى وجدته كذلك والمعنى ماصح لنبي أن يوجد غالا ، وثالثها أنه من غل إلى أن المعنى ما كان لنبي أن يغله غيره أى يخونه ويسرق من غنيمة ، ولعل تخصيص النبي بذلك وإن كان لا يجوز أن يغفل غيره من إمام أو أمير إلا لعظم خيائته أو لأنه القائم بأمر الغنائم فإذا حرمت الخيانة عليه وهو صاحب الامر فحرمتها على غيره أولى كذا قيل ، وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى توجيه التخصيص بما ذكر بعد الالتفات إلى سبب النزول والنظر إلى ماسيأتي بعده

ومن الناس من زعم أن الآية نزلت في أداء الوحي قال : كان رسول الله ﷺ يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه أن يطوى ذلك فأنزل الله تعالى الآية ، ولا يخفى أنه بعيد جداً - ولا أدري كيف سند

هذه الرواية - ولا أظن الخبر إلا موضوعاً ، ويزيده بعداً بل لا يكاد يحوزه قوله تعالى :

﴿ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ وهو جملة شرطية مستأنفة لا محل لها من الاعراب ، و - ما - موصولة والعائد محذوف أى بالذى غله ، وجوز أن تكون حالا ويكون التقدير فى حال علم الغال بعقوبة الغلول ، وظاهر الآثار يدل على أن الاتيان على ظاهره ، فقد أخرج الشيخان . والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال : « قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوماً فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره ثم قال : ألا ألفتين أحداً يحى يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء فيقول : يا رسول الله أغثنى فأقول : لا أملك لك من الله شيئاً قد أبلغتك لا ألفتين أحداً يحى يوم القيامة على رقبته صامت فيقول : يا رسول الله أغثنى فأقول : لا أملك لك من الله شيئاً قد أبلغتك لا ألفتين أحداً يحى يوم القيامة على رقبته صامت فيقول : يا رسول الله أغثنى فأقول : لا أملك لك من الله شيئاً قد أبلغتك » والاخبار بهذا المعنى كثيرة ولعل السرف في ذلك أن يفضح به على رؤوس الاشهاد زيادة في عقوبته ، وإلى هذا ذهب الجبائي ، ولا مانع من ذلك عقلاً \* والاستبعاد غير مفيد وقد وقع ما يشعر بالاستبعاد قديماً فقد أخرج ابن أبى حاتم عن أبى هريرة أن رجلاً قال له : أريت قول الله تعالى : ( ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ) هذا يغل ألف درهم وألفى درهم يأتى بها أريت من يغل مائة بغير أو مائتى بعير كيف يصنع بها ؟ قال : أريت من كان ضرسه مثل أحد ونخذه مثل ورقان وساقفه مثل بيضاء ومجلسه ما بين الربذه إلى المدينة ألا يحمل مثل هذا ، وورد فى بعض الاخبار أن الاتيان بالغلول من النار حينئذ يكون فى الآية حذف أى يأت بما غل من النار ، فقد أخرج ابن مردويه . والبيهقى عن بريدة قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن الحجر ليزن سبع خلفات فيلقى فى جهنم فيهوى فيها سبعين خريفاً ويؤتى بالغلول فيلقى معه ثم يكلف صاحبه أن يأتى به وهو قول الله عز وجل : ( ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ) وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه قال لو كنت مستحلاً من الغلول القليل لاستحللت منه الكثير مامن أحد يغل إلا كلف أن يأتى به من أسفل درك جهنم ، وقيل : الاتيان به مجاز عن الاتيان بإثمه تعبيراً بما عمل عما لزمه من الأثم أى يأت بما احتمل من وبالهِ وإثمهِ - واختاره الباخي - وقال : يجوز أن يكون ما تضمنته الاخبار جاء على وجه المثل كأن الله تعالى إذ فضح الغال وعاقبه العقوبة الشديدة جرى مجرى أن يكون آتياً به وحاملاً له وله صوت ، ولا يخفى أن جواب أبى هريرة للرجل يأبى هذا التأويل \*

وقيل : إن المعانى تظهر فى صور جسمانية يوم القيامة كما يؤذن بذلك خبر مجئ الموت فى صورة كبش وتلقى القرآن صاحبه فى صورة الرجل الشاحب حين ينشق عنه القبر إلى غير ذلك \*

وقد ذكر غير واحد أنه لا يبعد ظهور الأعمال من الطاعات والمعاصى بصور تناسبها حينئذ يمكن أن يقال : إن معصية كل غال تظهر يوم القيامة فى صورة غلوله فىأتى بها هناك ، وعليه تكون الاخبار على ظاهرها من غير حاجة إلى ارتكاب التمثيل ، وجواب أبى هريرة لا يأباه ، وإلقاؤه فى النار أيضاً غير مشكل وأهل الظاهر لعلمهم يقولون : إنه يلقى من غير تعذيب ، ويتقديره لا محذور أيضاً فيه لان الله تعالى لا يجب عليه شئ ، وقد ورد فى بعض الاخبار أنه تعالى يخلق خلقاً حين قول جهنم : ( هل من مزيد ) فيضعهم فيها ومع هذا وتسليم صحة الخبر لا بد من القول باستثناء بعض الغلول عن الإلقاء إذ قد يكون الغلول مصحفاً ولا أظن أحداً يتجاسر على القول بإلقائه

﴿ ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ ﴾ أى تعطى كل نفس مكلفة جزاء ما عملت من خير أو شر تاماً وإفياً ، ففي الكلام مضاف محذوف أو أنه أقيم المكسوب مقام جزائه ، وفي تعليق التوفية بكل مكسوب مع أن المقصود بيان حال الغال عند إتيانه بما غل يوم القيامة من الدلالة على فخامة شأن اليوم والمبالغة في بيان فظاعة حال الغال ما لا يخفى فانه إذا كان كل كاسب مجزياً بعمله لا ينقص منه شئ وإن كان جرمه في غاية القلة والحقارة ، فالغال مع عظم جرمه بذلك أو ' وهذا سبب العدول عما يقتضيه الظاهر من نحو ثم يوفى ما كسب لأنه اللائق بما قبله ؛ وقيل : يحتمل أن يكون المراد ثم توفي منه كل نفس لها حق في تلك الغنيمة ما كسبت من نقصان حقها من غله فحينئذ يكون النظم على مقتضى الظاهر وكلمة (ثم) للتفاوت بين حمله ما غل وبين جزائه ، أو للتراخي الزماني أى بعد حمله ما غله بمدة مديدة وجعله منتظراً فيما بين الناس مفتضحاً حاملاً ما غله توفي منه كل نفس ، ولا يخفى أن مثل هذا الاحتمال مما يضان عنه كلام الملك المتعال ، فالحق الذي لا ينبغي العدول عنه هو القول الاول المتضمن لنسكتة العدول وأمر (ثم) عليه ظاهر سواء جعلت للتراخي الزماني ، أو التراخي الرتبي .

أما الاول فلأن الاتيان بما غل عند قيامه من القبر على ما هو الظاهر والجزاء بعد ذلك بكثير .  
وأما الثانى فلأن جزاء الغال وعقوبته أشد فظاعة من حل ما غله والفضيحة به بل لا يبعد أن يكون ذلك الحمل كالعلاوة على الحمل بل يكاد أن يكون نعيماً بالنسبة إلى ما يلقي بعد ، والجملة على كل تقدير معطوفة على الجملة الشرطية ﴿ وَهُمْ ﴾ أى كل الناس المدلول عليهم بكل نفس ﴿ لَا يَظْلُونَ ﴾ أى لا ينقص بمقتضى الحكمة والعدل ثواب مطيعهم ولا يزداد عقاب عاصيهم ﴿ أَفَمَنْ أَتَّبَعَ رِضْوَانُ اللَّهِ ﴾ أى سعى في تحصيله واتتبع نحوه ﴿ كَمَنْ بَاءَ ﴾ أى رجع ﴿ بَسْخَطَ ﴾ أى غضب عظيم جداً وهو بفتحين مصدر قياسى ، ويقال : بضم فسكون وهو غير مقيس والجار متعلق بالفعل قبله ، وجوز ان يكون حالا فيتعلق بمحذوف أى رجع مصاحباً لبسخط .  
﴿ مَنْ اللَّهِ ﴾ أى كائن منه تعالى .

وفي المراد من الآية أقوال : أحدها أن المعنى (أفمن اتبع رضوان الله) تعالى في العمل بالطاعة (كمن باء بسخط) منه سبحانه في العمل بالمعصية - وهو المروى عن ابن إسحق - ثانيها أن معناه (أفمن اتبع رضوان الله) في ترك الغلول كالنبي ومن يسير بسيرته (كمن باء بسخط من الله) تعالى بفعل الغلول ، وروى ذلك عن الحسن . والضحاك . واختاره الطبري لأنه أوفق بالمقام ، ثالثها أن المراد (أفمن اتبع رضوان الله) تعالى بالجهد في سبيله (كمن باء بسخط) منه جل جلاله في الفرار عنه ، ونقل ذلك عن الجبائي . والزجاج ، قيل : وهو المطابق لما حكى في سبب النزول أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما أمر بالخروج إلى أحد قعد عنه جماعة من المنافقين واتبعه المؤمنون وأنزل الله تعالى هذه الآية - وفيه بعد - وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لما مر غيره .  
﴿ وَمَا لَهُمْ جَهَنَّمَ ﴾ أى مصيره ذلك ، وفي الجملة احتمالان ، الاول أن تكون مستأنفة مسوقة لبيان حال من باء بسخط ويفهم من مقابلة أن من اتبع الرضوان كان مأواه الجنة ولم يذكر ذلك ليكون أبلغ في الزجر ، وقيل : لم يذكر مع الرضوان الجنة لأن رضوان الله تعالى أكبر وهو مستلزم لكل نعيم وكون السخط مستلزماً لكل عقاب فيقتضى أن تذكر معه جهنم في حيز المنع لسبق الجمال الجلال فافهم ، والثاني أنها داخله في حيز الموصول

فتكون معطوفة على (باء بسخط) عطف الصلة الاسمية على الصلة الفعلية ، وعلى كلا الاحتمالين لا محل لها من الاعراب ﴿ وَبَنَسَ الْمُصِيرُ ﴾ إمانذيل ، أو اعتراض ، أو معطوف على الصلة بتقدير ، ويقال: في حقهم ذلك ، وأياً ما كان فالخصوص بالذم محذوف أى جهنم ، و(المصير) إسم مكان ، ويحتمل المصدرية وفرقوا بينه وبين المرجع بأن المصير يقتضى مخالفة ما صار اليه من جهنم لما كان عليه في الدنيا لان الصيرورة تقتضى الانتقال من حال إلى حال أخرى كصار الطين خزفاً ، والمرجع انقلاب الشئ إلى حال قد كان عليها كقولك: مرجع ابن آدم إلى التراب ، وأما قولهم: مرجع العباد إلى الله تعالى فباعتبار أنهم ينقلبون إلى حال لا يملكون فيها لأنفسهم شيئاً كما كان قبل ما ملكوا ﴿ ثُمَّ ﴾ عائد على الموصولين باعتبار المعنى وهو مبتدأ ، وقوله تعالى: ﴿ دَرَجَاتٍ ﴾ خبره والمرادهم متفاوتون إطلاقاً للملزوم على اللازم ، أو شبههم بالدرج في تفاوتهم علواً وسفلاً على سبيل الاستعارة أو جعلهم نفس الدرجات مبالغة في التفاوت فيكون تشبيهاً بليغاً بحذف الاداة ، وقيل: إن الكلام على حذف مضاف ولا تشبيه أى (هم) ذوو درجات أى منازل ، أو أحوال متفاوتة ، وهذا معنى قول مجاهد . والسدى: لهم درجات ، وذهب بعضهم أن في الآية حينئذ تغليب الدرجات على الدرجات إذ الاول للاول ، والثاني للثاني ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى في علمه وحكمه ، والظرف متعلق بدرجات على المعنى ، أو بمحذوف وقع صفة لها

﴿ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ من الاعمال ودرجاتها فيجازيهم بحسبها - والبصير - كما قال حجة الاسلام . هو الذى يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ماتحت الثرى وإبصاره أيضاً منزّه عن أن يكون بحدة وأجفان ، ومقدس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان في ذاته كما ينطبع في حدة الانسان ، فان ذلك من التغير والتأثير المقتضى للحدثان وإذا زه عن ذلك كان البصر في حقه تعالى عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى مما نفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات انتهى ، ويفهم منه أن البصر صفة زائدة على العلم - وهو الذى ذهب اليه الجمهور منا ، ومن المعتزلة . والكرامية قالوا: لانا إذا علمنا شيئاً علماً جليلاً ثم أبصرناه نجد فرقاً بين الحالتين بالبدئية ، وإن في الحالة الثانية حالة زائدة هى الابصار .

وقال الفلاسفة: والسكبي . وأبو الحسين البصري والغزالي عند بعض . وادعى أن كلامه هذا مشير اليه أن بصره تعالى عبارة عن علمه تعالى بالمبصرات ، ومثل هذا الخلاف في السمع ، والحق أنهما زائدان على صفة العلم وأنهما لا يكفان ولا يحذفان والاقرار بهما واجب كما وصف بهما سبحانه نفسه ، وإلى ذلك ذهب السلف الصالح واليه ينشرح الصدر ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ ﴾ أى أنعم وتفضل ، وأصل المنّ القطع وسميت النعمة منه لانه يقطع بها عن البلية وكذا الاعتداد بالصنعة مناً لانه قطع لها عن وجوب الشكر عليها ، والجملة جواب قسم محذوف أى والله لقد منّ الله ﴿ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ أى من قومه أو من العرب مطلقاً أو من الانس - وخير الثلاثة الوسط - واليه ذهبت عائشة رضى الله تعالى عنها : فقد أخرج البيهقي . وغيره عنها أنها قالت هذه للعرب خاصة - والاول خير من الثالث - وأياً ما كان فالمراد بهم على ما قال الاجهورى : المؤمنون من هؤلاء في علم الله تعالى أو الذين آل أمرهم إلى الإيمان ﴿ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ ﴾ أى بينهم ﴿ رَسُولًا ﴾ عظيم القدر جليل الشأن ﴿ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ أى من نسبهم ، أو من جنسهم عربياً مثلهم أو من بنى آدم لاملسكا ولا جنياً و(إذ) ظرف - لمن - وهو وإن

كان بمعنى الوقت لكن وقع في معرض التعليل كما نص عليه معظم المحققين ، والجار إما متعلق ( يبعث ) أو بمحذوف وقع صفة - لرسولا - والامتان بذلك إما للحصول الانس بكونه من الانس فيسهل التلقى منه وتزول الوحشة والنفرة الطبيعية التي بين الجنسين المختلفين ، وإما ليفهموا كلامه بسهولة ويفتخروا على سائر أصناف نوع بني آدم ، وإما ليفهموا ويفتخروا ويكونوا واقفين على أحواله في الصدق والامانة فيكون ذلك أقرب إلى تصديقه والوثوق به صلى الله تعالى عليه وسلم ، وتخصيص المؤمنين بالامتان مع عموم نعمة البعثة كما يدل عليه قوله تعالى : (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) لمزيد انتفاعهم على اختلاف الأقوال فيهم بها ، ونظير ذلك قوله تعالى : (هدى للمتقين) وقرىء - لمن من الله - بمن الجارة ومن المشددة النون على أنه خبر لمبتدأ محذوف مثل منه أو بعثه وحذف لقيام الدلالة وجوز الزمخشري أن تكون إذ في محل الرفع كما إذا في قولك : أخطب ما يكون الأمير إذا كان قائماً بمعنى لمن من الله تعالى على المؤمنين وقت بعثه ، ولا يخفى عليك أن هذا يقتضى أن تكون (إذ) مبتدأ والجار والمجرور خبراً (وقد اعترض ذلك) بأنه لم يعلم أن أحداً من النحويين قال بوقوع (إذ) كذلك ، ومافى المثال إذا لا إذ ، وهي أيضاً فيه ليست مبتدأ أصلاً ، وإنما جوزوا فيها وجهين : النصب على أن الخبر محذوف وهي ساذجة مسددة ، والرفع على أنها هي الخبر ، وعلى الأول يكون الكلام من باب جد جده لأن الأمير أخطب في حال القيام لا كونه ، وعلى الثاني من باب نهارة صائم والوجه الأول هو المشهور ، وجوز الثاني عبد القاهر تمسكاً بقول بعضهم : أخطب ما يكون الأمير يوم الجمعة بالرفع فكأن الزمخشري قاس إذ على إذا والمبتدأ على الخبره وانتصر بعضهم للزمخشري ، بأنه قد صرح جماعة من محققى النحاة بخروج إذ عن الظرفية فتكون مفعولاً به ، وبدلاً من المفعول وهذا في قوة تصريحهم بوقوعها مبتدأ وخبراً مثلاً إذ هو قول بتصرفها ، ومتى قيل به كانت جميع الأحوال مستوية في جواز الاقدام عليها من غير تفرقة بين حال وحال إلا لما منع يمنع من ذلك الحال فيها وفي غيرها من سائر الاسماء وهو أمر آخر وراء ما نحن فيه ، نعم حكى الشاويين في شرح الجزولية عن بعضهم أن مأخذ التصرف في الظروف هو السماع فإن كان هذا حكم أصل التصرف فقط دون أنواعه ارتفع الغبار عما قاله الزمخشري بناء على ما ذكرنا بلا خفاء وإن كان حكم الأنواع أيضاً كذلك فلا يقدم على الفاعلية بمجرد ثبوت المفعولية ولا على الابتدائية بمجرد ثبوت الخبرية مثلاً إلا بورود سماع في ذلك ، ففي صحة كلام الزمخشري تردد يتبين لأن مجرد تصريحهم حينئذ بوقوع (إذ) مفعولاً وبدلاً بوقوع إذا خبر أمثلاً لا يجدى نفعا لجواز ورود السماع بذلك دون غيره كما لا يخفى ، وفي قراءة رسول الله وفاطمة صلى الله تعالى عليه وعليهما وسلم (من أنفسهم) بفتح الفاء أى من أشرفهم لانه ﷺ من أشرف القبائل وبطونها وهو أمر معلوم غنى عن البيان ينبغي اعتقاده لكل مؤمن .

وقد سئل الشيخ ولي الدين العراقي هل العلم بكونه ﷺ بشراً ومن العرب شرط في صحة الإيمان أو من فروض الكفاية ؟ فأجاب بأنه شرط في صحة الإيمان ، ثم قال : فلو قال شخص : أو من برسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق لكن لا أدري هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن ، أو لا أدري هل هو من العرب أو العجم ؟ فلا شك في كفره لتكذيبه القرآن وجحده ما تلقته قرون الاسلام خلفاً عن سلف وصار معلوماً بالضرورة عند الخاص والعام - ولا أعلم في ذلك خلافاً - فلو كان غيباً لا يعرف ذلك وجب تعليمه إياه فان جحده بعد ذلك حكماً بكفره انتهى ، وهل يقاس اعتقاد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم من أشرف القبائل والبطون على ذلك فيجب ذلك في صحة الاسلام أو لا يقاس فيثبت إيمان من لم يعرف ذلك لكنه

( ٢ - ١٥ ج ٤ - تفسير روح المعاني )

منزه تلك الساحة العلية عن كل وصمة؟ فيه تأمل، والظاهر الثاني وهو الأوفق بعوام المؤمنين \*  
 ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ إمّا صفة أو حال أو مستأنفة وفيه بعد أى يتلو عليهم ما يوحى اليه من القرآن بعدما كانوا أهل  
 جاهلية لم يطرق أسماعهم شيء من الوحي أو بعد ما كان بعضهم كذلك وبعضهم متشوقاً ومشوقاً إليه حيث أخبر  
 كتابه الذى بيده بنزوله وبشر به ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ أى يدعوهم إلى ما يكونون به زاكين طاهرين بما كان فيهم من  
 دنس الجاهلية، أو من خبائث الاعتقادات الفاسدة كالاغترافات التى كان عليها مشركو العرب وأهل الكتابين،  
 أو يشهد بأنهم أزكيا في الدين، أو يأخذ منهم الزكاة التى يطهرهم بها - قاله الفراء - ولا يخفى بعده ومثله القريب اليه  
 ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ قد تقدم الكلام فى ذلك .

وهذا التعليم معطوف على ما قبله مترتب على التلاوة وإنما وسط بينهما التزكية التى هى عبارة عن تكميل  
 النفس بحسب القوة العملية وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصل بالتعليم المترتب على التلاوة  
 للايذان بأن كل واحد من الأمور المترتبة نعمة جليلة على حيالها مستوجبة للشكر ولو روى ترتيب الوجود  
 كما فى قوله تعالى: (ربنا وبعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم) لتبادر إلى الفهم  
 عند الجميع نعمة واحدة وهو السر فى التعبير عن القرآن - بالآيات - تارة - وبالكتاب والحكمة - أخرى رمزاً  
 إلى أنه باعتبار كل عنوان نعمة على حدة قاله مولانا شيخ الاسلام، وقد يقال: المراد من تلاوة الآيات تلاوة  
 ما يوحى اليه صلى الله تعالى عليه وسلم من الآيات الدالة على التوحيد والنبوة، ومن التزكية الدعاء إلى السكينة  
 الطيبة المتضمنة للشهادة لله تعالى بالتوحيد ولنبيه عليه الصلاة والسلام بالرسالة، وتعليم الكتاب تعليم ألفاظ  
 القرآن وكيفية أدائه لينهاى لهم بذلك إقامة عماد الدين، وتعليم الحكمة الإيقاف على الأسرار المحبوبة فى خزائن  
 كلام الله تعالى، وحينئذ أمر ترتيب هذه المتعاطفات ظاهر إذ حاصل ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يمد بسبل التوحيد  
 ويدعو اليه ويعلم ما يلزم بعد التلبس به ويزيد على الزبد شهداً بتقديم التلاوة لأنها من باب التمهيد ثم التزكية لأنها  
 بعده وهى أول أمر يحصل منه صفة يتلبس بها المؤمنون وهى من قبيل التخلية المقدمة على التحلية لأن درء المفساد  
 أولى من جلب المصالح، ثم التعليم لأنه إنما يحتاج اليه بعد الايمان، بقى أمر تقديم التعليم على التزكية فى آية  
 البقرة ولعله كان إيذاناً بشراقة التحلية كما أشرنا اليه هناك فتأمل ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ﴾ أى من قبل بعثة الرسول  
 ﴿لَبِى ضَلَالٌ مُّبِينٌ ١٦٤﴾ ظاهر (وإن) هى المخففة واللام هى الفارقة، والمعنى إن الشأن كانوا من قبل النخه  
 وإلى هذا ذهب بعض المحققين، وذكر مثله مكى إلا أنه قال: التقدير وأنهم كانوا من قبل لجعل اسمها ضميراً  
 عائداً على المؤمنين، قال أبو حيان: وكلا الوجهين لانعرف نحوياً ذهب اليه وإنما تقرر عندنا فى كتب النحو  
 ومن الشيوخ أنك إذا قلت: إن زيدا قائم ثم خففت، فذهب البصريين فيها وجهان: أحدهما جواز الاعمال  
 ويكون حالها وهى مخففة كحالتها وهى مشددة - إلا أنها لا تعمل فى مضمرة، ومنع ذلك الكوفيون - وهم يحججون  
 بالسمع الثابت من لسان العرب - والوجه الثانى وهو الأكثر عندهم أن تهمل فلا تعمل فى ظاهر ولا مضمرة  
 لا ملفوظ ولا مقدر للبتة فإن وليها جملة اسمية ارتفعت بالابتداء والخبر ولزمت اللام فى ثانى مصحوبها إن لم ينف،  
 وفى أولها إن تأخر، فنقول: إن زيد قائم ومدلوله مدلول إن زيدا قائم، وإن وليها جملة فعلية فلا بد عند  
 البصريين أن تكون من نواسخ الابتداء، وإن جاء الفعل من غيرها فهو شاذ لا يقاس عليه عند جمهورهم \*

وأجاب الحلبي عن قدر الشأن بأنه تفسير معنى لا بيان إعراب ، وقال عصام الملة : إن من قال : إن الشأن لم يرد تقدير ضمير الشأن بل جعل الجملة حالاً بتأويل القصة ذلك لثلاث يختلف زمان الحال والعامل فان زمان الـكون في ضلال مبين قبل زمان التعليم لكن كون القصة ذلك مستمر ، ثم قال : وهذا تأويل شائع مشهور في الحال الذي يتقدم زمان تحققه زمان تحقق العامل فاحفظه ولا تلفظه انتهى ، وأنت تعلم أن ما ذكره الحلبي خلاف الظاهر ، وكلام عصام الملة منظور فيه لأن المناسب لما ذكره على تقدير تعيينه تقدير الشأن قبل - أن - لا بعدها كما لا يخفى ، وجوز بعضهم كون الجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب ، والا كثرون على الحالية ، وعلى التقديرين فهي مبنية لكمال النعمة وتامها ، وقوله تعالى :

﴿ أَوْ لَمَّا أَصَبْتُمْ مَصِيبَةً قَدِ اصْبَرْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا ﴾ كلام مبتدأ مسوق لإبطال بعض ما نشأ من الظنون الفاسدة إثر إبطال بعض آخر ، والهمزة للتقريع والتقرير ، والواو عاطفة لمدخولها على محذوف قبلها ، و (لما) ظرف بمعنى حين مضافة إلى ما بعدها مستعملة في الشرط - كما ذهب إليه الفارسي - وهو الصحيح عند جمع من المحققين وناصبها ( قلم ) وهو الجزاء ( وقد أصبتم ) في محل الرفع على أنه صفة - لمصيبة - وجعله في محل نصب على الحال يحتاج إلى تكلف مستغنى عنه ، والمراد بالمصيبة ما أصابهم يوم أحد من قتل سبعين منهم - وبمثليها - ما أصاب المشركين يوم بدر من قتل سبعين منهم وأسر سبعين ، وجعل ذلك مثليين يجعل الأسر كالقتل أو لأنهم كانوا قادرين على القتل وكان مرضى الله تعالى فعدمه كان من عندهم فتركه مع القدرة لا ينافي الإصابة .

وقيل : المراد بالثلثين المثلان في الهزيمة لا في عدد القتلى وذلك لأن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزمواهم أيضاً يوم أحد أول الأمر ، وعليه يكون المراد بالمصيبة هزيمة الكفار للمسلمين بعد أن فارقوا المركز ، و ( أنى هذا ) جملة اسمية مقدمة الخبر ، والمعنى من أين هذا لا كيف هذا لدلالة الجواب مفعول القول ، وقيل : ( أنى ) منصوبة على الظرفية - لأصابنا - المقدر ، و ( هذا ) فاعله ، والجملة مقول قلم ، وتوسط الظرف وما يتعلق به بينه وبين الهمزة مع أنه المقصود إنكاره والمعطوف بالواو حقيقة لتأكيد النكير وتشديد التقريع فان فعل القبيح في غير وقته أقبح والانكار على فاعله أدخل ، والمعنى أحين نالكم من المشركين نصف ما قد نالهم منكم قبل ذلك رجعتهم وقلم من أين هذا ونحن مسلمون نقاتل غضباً لله تعالى وفينا رسوله ، وهؤلاء مشركون أعداء الله تعالى ورسوله ﷺ أو قد وعدنا الله تعالى النصر ؟ - وإليه ذهب الجبائي - وهذا على تقدير توجيه الإنكار والتقريع إلى صدور ذلك القول عنهم في ذلك الوقت خاصة بناء على عدم كونه مظنة له داعياً إليه بل على كونه داعياً إلى عدمه فان كون مصيبة عدوهم مثلى مصيبتهم بما يهون الخطب ويورث السلاوة ، أو أفعلتم ما فعلتم من الفشل والتنازع أو الخروج من المدينة والاحاح على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولما أصابتكم غائلة ذلك قلم ( أنى هذا ) وهذا على تقدير توجيه الإنكار لاستبعادهم الحادثة مع مباشرتهم لسيبها ، وجوز أن يكون المعطوف عليه القول إشارة إلى أن قولهم كان غير واحد بل قالوا أقوالاً لا ينبغي أن يقولوها .

وذهب جماعة إلى أن المعطوف عليه ماضى من قوله تعالى : ( لقد صدقكم الله وعده ) إلى هنا وللتعلق بقصة واحدة لم يتخلل بينها أجنبي ليكون القول بذلك بعيداً كما ادعاه أبو حيان ، والهمزة حينئذ متخللة بين المتعاطفين للتقرير بمعنى التثبيت أو الحمل على الإقرار والتقريع على مضمون المعطوف والمعنى أكان من الله تعالى الوعد بالنصر بشرط الصبر والتقوى فحين فشلت وتنازعتم وعصيتكم وأصابكم الله تعالى بما أصابكم ( قلم أنى هذا ) .

والجمهور على أن الهزمة مقدمة من تأخير، والواو أصلها التقديم، وهو مذهب سيويو وغيره، والجملة الاستفهامية معطوفة على ما قبلها واختار هذا في البحر، وإسناد الإصابة إلى المصيبة مجاز وإلى المخاطبين حقيقة ولم يؤت بالاسنادين من باب واحد زيادة في التقرير، وتذكير اسم الإشارة في (أنى هذا) مراعاة لمعنى المصيبة المشار إليها وهو المشهور أو لما أن إشارتهم ليست إلا لما شاهدوه في المعركة من حيث هو هو من غير أن يخطر ببالهم تسميته باسم ما فضلا عن تسميته باسم المصيبة، وإنما هي عند الحكاية وفي الآية على ما قيل: جواب ضمنى عن استبعادهم تلك الإصابة، يعنى أن أحوال الدنيا لا تدوم على حالة واحدة فإذا أصبتم منهم مثل ما أصابوا منكم وزيادة فما وجه الاستبعاد، لكن صرح بجواب آخر يرى العليل ويشفى الغليل وتطأ طيء منه الرءوس فقال سبحانه: ﴿قُلْ﴾ يا محمد في جواب سؤالهم الفاسد ﴿هُوَ﴾ أى هذا الذى أصابكم كائن ﴿مَنْ عِنْدَ أَنْفُسِكُمْ﴾ أى أنها السبب له حيث خالف الرماة أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بتركهم المركز وحرصوا على الغنيمة فعاقبهم الله تعالى بذلك - قاله عكرمة - أو حيث أنكم قد اخترتم قبل أن يقتل منكم سبعون في مقابلة الفداء الذى أخذتموه من أسارى بدر، وعزى هذا إلى الحسن، ويدل عليه ما أخرجه ابن أبى شيبه. والترمذى وحسنه. والنسائى. وآخرون عن على كرم الله تعالى وجهه قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: يا محمد إن الله تعالى قد كره ما فعل قومك فى أخذهم الأسارى وقد أمرك أن تخيرهم بين أمرين: إما أن يقدموا فتضرب أعناقهم، وإما أن يأخذوا الفداء على أن يقتل منهم عدتهم فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس فذكر لهم ذلك فقالوا: يا رسول الله عشائروا وإخواننا تأخذ فداءهم نتقوى به على قتال عدونا ويستشهد منا عدتهم فليس ذلك مانكره فقتل منهم يوم أحد سبعون رجلا عدة أسارى أهل بدر، أو حيث اخترتم الخروج من المدينة ولم تبقوا حتى تقاتلوا المشركين فيها قاله الربيع وغيره.

وأخرج ابن جرير عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لأصحابه يوم أحد حين قدم أبو سفيان والمشركون: «إنا فى جنة حصينة - يعنى بذلك المدينة - فدعوا القوم يدخلوا علينا نقاتلهم فقال له ناس من الانصار: إنا نكره أن نقتل فى طرق المدينة وقد كنا نمتنع من ذلك فى الجاهلية فبالإسلام أحق أن نمتنع فبرز بنا إلى القوم فانطلق فلبس لامة فتلاوم القوم فقالوا: عرض نبي الله ﷺ بأمر وعرضتم بغيره اذهب يا حمزة فقل له أمرنا لا مرك تبع فأتى حمزة فقال له إنه ليس لنبى إذا لبس لامة أن يضعها حتى يناجز وأنه سيكون فيكم مصيبة قالوا: يانبي الله خاصة أو عامة؟ قال: سترونها» واعترض هذا القول بأنه يأباه أن الوعد بالنصر كان بعد اختيار الخروج وأن عمل النبي ﷺ بموجبه قد رفع الخطر عنه وخفف جنايتهم فيه على أن اختيار الخروج والاصرار عليه كان ممن أكرمهم الله تعالى بالشهادة يومئذ، وأين هم من النفوة بمثل هذه الكلمة؟ وأجيب بأن الإياه المذكور فى حيز المنع كيف والنصر الموعود كان مشروطاً بما يعلم الله تعالى عدم حصوله، وبأن النبي ﷺ وإن كان قد عمل بموجبه لكن لم تكن نفسه الكريمة ﷺ منبسطة لذلك ولا قلبه الشريف مائلاً إليه وكان سهام الأقدار نفذت حين خالفوا رأيه السامى وعدلوا عن الورود من عذب بحر عقله الطامى كما يرشدك إلى ذلك قوله عليه الصلاة والسلام بعد أن لبس لامة: «ولنه سيكون فيكم مصيبة» وقوله فى جواب الاستفهام عنها: «خاصة أو عامة؟» «سترونها» فان ذلك كالصرح فى عدم الرضا والفصيح فى استيجاب ذلك الاختيار نزول القضاء، وبأن الخطاب فى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ ليس نصاً فى أن المتسيبين هم المتفوهون بتلك

الكلمة ليضر استشهد المختارين للخروج في المقصود لجواز أن يكون من قبيل قولك لقييلة: أتم قتلتم فلانا والقاتل منهم أناس مخصوصون لم يوجدوا وقت الخطاب، ومثل ذلك كثير في المحاورات على أن كون مصيبة المتفوهين هي قتل أولئك المستشهدين نص في التأسف عليهم فيناسبه التعريض بهم بنسبة القصور اليهم ليهون هذا التأسف وليعلموا أن شؤم الانحراف عن سمت إرادة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعم الكبير والصغير بل ربما يقال: إن استشهاد أولئك المصرين شاهد على أنهم هم الذين كانوا سبباً في تلك المصيبة ولهذا استشهدوا ليذهبوا إلى ربهم على أحسن حال \*

هذا ولا يخفى أن هذا الجواب لا يخلو عن تكلف وكأن الداعي إليه أن الذاهين إلى تفسير ( من عند أنفسكم ) بالخروج من المدينة وتبعية أبي سفيان وقومه جماعة أجلاء يبعد نسبة الغلط اليهم ، فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن الحسن . وابن جريج ، وأخرج ابن المنذر من طريق ابن جريج عن ابن عباس فتدبر ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٦٥ ﴾ ومن جملة النصر عند الموافقة والخذلان عند المخالفة ، وحيث خالفتم أصابكم سبحانه بما أصابكم ، والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبلها داخل تحت الامر ، وقيل : المراد منها تطيب أنفسهم ومزج مراودة التقرير بحلاوة الوعد أى أنه سبحانه قادر على نصر تكم بَعْدُ لانه على كل شئ قدير فلا تيأسوا من روح الله واعتناء بشأن التطيب وارشادهم إلى حقيقة الحال فيما سألوا عنه وبياناً لبعض ما فيه من الحكم ورفعاً لما عسى أن يتوهم من الجواب من استقلالهم في وقوع الحادثة رجوع إلى خطابهم برفع الواسطة وجواب سؤالهم بأبسط عبارة فقال سبحانه : ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ ﴾ أيها المؤمنون من النكبة بقتل من قتل منكم ﴿ يَوْمَ التَّقَى اَلْجَمْعَانِ ﴾ أى جمعكم وجمع أعدائكم المشركين ، والمراد بذلك اليوم يوم أحد ، وقول بعضهم - لا يبعد أن يراد به يوم أحد . ويوم بدر - بعيد جداً ﴿ فَيَاذَنَ اللَّهُ ﴾ أى إرادته ، وقيل : بتخليته ؛ ( وما ) اسم موصول بمعنى الذى فى محل رفع بالابتداء ، وجملة ( أصابكم ) صلته - وبأذن الله - خبره .

والمراد بأذن الله يكون ويحصل ، ودخول الفاء لتضمن معنى الشرط ، ووجه السببية ليس بظاهر إذا لاصابة ليست سبباً للإرادة ولا للتخليه بل الامر بالعكس فهو من قبيل ( وما بكم من نعمة فمن الله ) أى ذلك سبب للاخبار بكونه من الله لأن قياداً وأمر قد يكون للمطلوب وقد يكون للطالب و كذا الإخبار ، وإلى هذا ذهب كثير من المحققين ، وادعى السمين أن فى الكلام إضماراً أى فهو يأذن الله ، ودخول الفاء لما تقدم ثم قال : وهذا مشكل على ما قرره الجمهور لانه لا يجوز عندهم دخول هذه الفاء زائدة فى الخبر إلا بشروط ، منها أن تكون الصلة مستقبلة فى المعنى وذلك لأن الفاء إنما دخلت للشبه بالشرط ، والشرط إنما يكون فى الاستقبال لافى الماضى ، فلو قلت : الذى أتانى أمس فله درهم لم يصح ، و ( أصابكم ) هنا ماض معنى كما أنه ماض لفظاً لان القصة ماضية فكيف جاز دخول هذه الفاء ؟ وأجابوا عنه بأنه يحمل على التبين أى وما يتبين إصابته إياكم فهو بأذن الله كما تأولوا ( إن كان قيصة قد من دبر ) بذلك ، ثم قال : وإذا صح هذا التأويل فليجعل ( ما ) هنا شرطاً صريحاً وتكون الفاء داخله وجوباً لكونها واقعة جواباً للشرط انتهى ، ولا يخفى ما فيه ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُؤْمِنِينَ ١٦٦ ﴾ عطف على بأذن الله - من عطف السبب على المسبب ، والمراد ليظهر للناس ويثبت لديهم إيمان المؤمن \*

﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ نَاقَوْا﴾ كعبد الله بن أبي وأصحابه ، وهذا عطف على ما قبله من مثله ، وإعادة الفعل إما للاعتناء بهذه العلة ، أو لتشريف المؤمنين وتنزيههم عن الانتظام في قرن المنافقين وللايذان باختلاف حال العلم بحسب التعلق بالفريقين فإنه متعلق بالمؤمنين على نهج تعلقه السابق ، وبالمنافيين على نهج جديد وهو السر . كما قال شيخ الاسلام - في إيراد الأولين بصيغة اسم الفاعل المنبئة عن الاستمرار والآخرين بموصول صلته فعل دال على الحدوث ﴿وَقِيلَ لَهُمْ﴾ عطف على ناقوا مؤذن بأن ذلك كان نفاقا خاصا أظهره في ذلك المقام •

وقيل : ابتداء كلام معطوف على مجموع ما قبله عطف قصة على قصة ، ووجهه أنه جل شأنه لما ذكر أحوال المؤمنين وما جرى لهم وعليهم فيما تقدم من الآيات وبين أن الدائرة إنما كانت للابتلاء وليتميز المؤمنون عن المنافقين وليعلم كل واحد من الفريقين أن ما قدره الله تعالى من إصابة المؤمنين كائن لاحتالة أو رد قصة من قصصهم مناسبة لهذا المقام مستطردة ، وجيء بالواو لأنها ملائمة لأصل الكلام ، والتفاق على هذا مطلق متعارف ، وجوز أن يكون كلاماً مبتدأ على سبيل الاعتراض للتنبيه على كيفية ظهور تفاقمهم ، أو عدم ثباتهم على الإيمان • وعلى كل تقدير القائل إما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - وإليه ذهب الاصم - وإما عبد الله بن عمرو بن حرام من بني سلمة - وإليه ذهب الأكثر - ومقول القول قوله تعالى : ﴿تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا﴾ قال السدي . وابن جريج : (أو ادفعوا) عنا العدو بتكثير السواد ، وهو المروي عن ابن عباس ، وقيل : إنهم خيروا بين أن يقاتلوا للآخرة أو لدفع الكفار عن أنفسهم وأموالهم أو بين الأول وبين دفع المؤمنين عن ذلك كأنه قيل : قاتلوا الله تعالى أو للتفاق الدافع عن أنفسكم وأموالكم ، وترك العاطف الفاء أو الواو بين (تعالوا) و(قاتلوا) لما أن المقصود بهما واحد وهو الثاني ، وذكر الأول توطئة له وترغيباً فيه لما فيه من الدلالة على التظاهر والتعاون ، وقيل : ترك العاطف للإشارة إلى أن كل واحد من الجملتين مقصود بنفسه ، وقيل : الأمر الثاني حال ولا يخفى بعده ﴿قَالُوا﴾ استئناف ياتي كأنه قيل فما صنعوا حين قيل لهم ذلك ؟ فقيل قالوا : ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَنُكُمْ﴾ أي لو كنا نعلم أنكم تقاتلون ما أسلمناكم ولكن لا نرى أن يكون قتال ، أخرجه ابن جرير وغيره عن ابن شهاب ، وقيل : أرادوا إنما لنا نحن القتال ولا نقدر عليه لأن العلم بالفعل الاختياري من لوازم القدرة عليه فعبر بنفسه عن نفيا ، ويحتمل أنهم جعلوا نفى علم القتال كناية عن أن ما هم فيه ليس قتالاً بناءً على نفى العلم بنفسه المعلوم لأن القتال يستدعي التكافؤ من الجانبين مع رجاء مدافعة أو مغالبة وهي لم يتحقق ذلك كان إلقاء النفس إلى التهلكة ، ومن الناس من جوز أن يكون المراد (لو نعلم قتالاً) في سبيل الله لا تبعنكم أو لو نعلم قتالاً معنا لا تبعنكم لكن ليس للبخالف معنا مضادة ولا قصد له إلا معكم ، ولا يخفى أن هذا الكلام على جميع تقاديره يصلح وقوعه جواباً لما قيل لهم على جميع تقاديره ماعدا الأول ، وعلى الأول يصلح هذا جواباً له على جميع تقاديره ماعدا الثاني إذ عدم المعرفة بالقتال لا يكون عذراً في عدم تكثير السواد إلا على بعد ومن كلامهم •

• إن لم تقاتل يا جبان فشجع • والمراد بالاتباع إما الذهاب للقتال ولم يعبروا به لأن المستهم لكمال تثبط قلوبهم عنه لا تساعدهم على الإفصاح به ، وأما الذهاب مع المؤمنين مطلقاً سواء كان للقتال أو للدفع وتكثير السواد وحمله على امتثال الأمر أي لو كنا نعلم قتالاً لا مثلنا أمركم لا يخلو عن بعد •

﴿ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ ﴾ أى هم يوم إذ قالوا ( لو نعلم ) النج أقرب للكفر منهم قبل ذلك لظهور أمارته عليهم بانخذالهم عن نصره المؤمنين واعتذارهم لهم على وجه الدغل والاستهزاء .

والظروف كلها في المشهور عند المعربين متعلقة - بأقرب - ومن قواعدهم أنه لا يتعلق حرفا جر . أو ظرفان بمعنى يتعلق واحد إلا في ثلاث صور : إحداها أن يتعلق أحدهما به مطلقاً ثم يتعلق به الآخر بعد تقييده بالاول ، وثانيتهما أن يكون الثاني تابعا للاول بيديلة ونحوها ، وثالثتها أن يكون المتعلق أفعّل تفضيل لتضمنه الفاضل والمفضول الذي يجعله بمنزلة تعدد المتعلق كفى المقيد والمطلق ، وما نحن فيه من هذا القبيل كأنه قيل قربهم من الكفر يزيد على قربهم من الايمان ، واللام الجارة في الموضعين بمعنى إلى بناءً على ما قيل : إن صلة القرب تكون من وإلى لا غير ، تقول : قرب منه وإليه ، ولا تقول له ، أو على حالها بناءً على ما في الدر المنصور أن القرب الذي هو ضد البعد يتعدى بثلاثة أحرف اللام وإلى ومن ، وقيل : إن ( أقرب ) هنا من القرب بفتح الراء وهو طلب الماء ومنه القارب لسفينته ، وليلة القرب أى الورد ، والمعنى هم أطلب للكفر وحينئذ يتعدى باللام اتفاقاً .

وزعم بعضهم أن اللام هنا للتعليل والتقدير هم لأجل كفرهم يومئذ ( أقرب ) من الكافرين منهم من المؤمنين لأجل إيمانهم ، ولا ينبغي أن يخرج كلام الله تعالى عليه لمزيد بعده وركاكه نظمه لو صرح بما حذف فيه .

وجوز أن يقدر في الكلام مضاف وهو أهل ، واللام متعلقة بتميز محذوف وهو نصره والمعنى هم لأهل الكفر ( أقرب ) نصره منهم لأهل الايمان إذ كان إنخذالهم ومقاومتهم تقوية للمشركين وتحذيل للمؤمنين ، وهذا كما تقول : أنا لزيد أشدّ ضرباً مني لعمره . وأنت تعلم أنه يمكن تعلق اللام بالتميز عند عدم اعتبار حذف المضاف أيضاً ، وادعى الواحدى أن الآية دليل على أن الآتى بكلمة التوحيد لا يكفر لانه تعالى لم يظهر القول بتكفيرهم . وقال الحسن : إذا قال الله تعالى ( أقرب ) فهو اليقين بأنهم مشركون ولا يخفى أن الآية كالصريح في كفرهم

لكنهم مع هذا لا يستحقون أن يعاملوا بذلك معاملة الكفار ولعله لامر آخر ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ﴾ جملة مستأنفة مبينة لحالهم مطلقاً لا في ذلك اليوم فقط ولذا فصلت ، وقيل : حال من ضمير ( أقرب ) وتقييد القول بالأفواه إما بيان لانه كلام لفظي لا نفسي ، وإما تأكيد على حد ( ولا طائر يطير بجناحيه ) والمراد أنهم يظهرون خلاف ما يضمرون ، وقال شيخ الاسلام : إن ذكر الأفواه والقلوب تصوير لنفاقهم وتوضيح لمخالفة ظاهرهم لباطنهم وإن ( ما ) عبارة عن القول والمراد به إيمانهم الكلام الظاهر في اللسان تارة وفي القلب أخرى ، فالمثبت والمنفى متحدان ذاتاً وصفة وإن اختلفا مظهرأ ، وإما القول بالمأفوظ فقط فالمنفى حينئذ منشؤه الذي لا ينفك عنه القول أصلاً ، وإنما عبر عنه به إبانته لما بينهما من شدة الاتصال ، والمعنى يتفوهون بقول لا وجود له أو لمنشئه في قلوبهم أصلاً من الإباطيل التي من جملتها ما حكى عنهم آنفاً فأنهم أظهروا فيه أمرين ليس في قلوبهم شيء منهما ، أحدهما عدم العلم بالقتال ، والآخر الاتباع على تقدير العلم به وقد كذبوا فيهما كذباً بينا حيث كانوا عالمين به مصرين مع ذلك على الانخذال عازمين على الارتداد ، واختار بعضهم كون ( ما ) عبارة عن القول الملفوظ ، ومعنى كونه ليس في قلوبهم أنه غير معتقد لهم ولا متصور عندهم إلا كمنصور زوجة الثلاثة مثلاً والحكم عام ؛ ويدخل فيه حكم ما تفوهوا به من مجموع القضية الشرطية لا خصوص المقدم فقط ولا خصوص

التالى فقط ولا الامران معا دون الهيئة الاجتماعية المعتبرة فى القضية ولعل ما ذكره الشيخ أولى ﴿وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ زيادة تحقيق لكفرهم ونفاقهم ببيان اشتغال قلوبهم بما يخالف أقوالهم من فنون الشر والفساد إثر بيان خلوصهم عما يوافقها ، والمراد أعلم من المؤمنين لأنه تعالى يعلمه مفصلاً بعلم واجب ، والمؤمنون يعلمونه مجملًا بأمارات ، ويجوز أن تكون الجملة حالية للتنبيه على أنهم لا ينفعهم النفاق، وأن المراد أعلم منهم لأن الله تعالى يعلم نتيجة أسرارهم وآمالهم ﴿الَّذِينَ قَالُوا﴾ مرفوع على أنه بدل من واو يكتُمون كأنه قيل : والله أعلم بما يكتُم الذين قالوا ، أو خبر لمبتدأ محذوف أى هم الذين ، وقيل : مبتدأ خبره قل فادروا بحذف العائد أى قل لهم الخ ، أو منصوب على الذم أو على أنه نعت للذين نافقوا ، أو بدل منه ، أو مجرور على أنه بدل من ضمير أفواههم ، أو قلوبهم ، وجاء إبدال المظهر من ضمير الغيبة فى كلامهم ، ومنه قول الفرزدق :

على حاله لو أن فى القوم حاتمًا على جوده لضى بالماء حاتم

بحر حاتم بدلا من ضمير جوده لأن القوافى مجرورة . والمعنى يقولون بأفواه الذين قالوا ، أو يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوب الذين قالوا ، والكلام على الوجهين من باب التجريد كقوله :

ياخير من يركب المطى ولا يشرب كأسا من كف من بخلا

والقائل كما قال السدى . وغيره : هو عبدالله بن أبى . وأصحابه ، وقد قالوا ذلك فى يوم أحد ﴿لَاخُونَهُمْ﴾ أى لأجل إخوانهم الذين خرجوا مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقتلوا فى ذلك اليوم ، والمراد لذوى قرابتهم أو لمن هو من جنسهم ﴿وَقَعَدُوا﴾ حال من ضمير (قالوا) وقد مرادة أى قالوا وقد قعدوا عن القتال بالانخزال، وجوز أن يكون معطوفا على الصلة فيكون معترضا بين قالوا ومعمولها وهو قوله تعالى :

﴿لَوْ أَطَاعُونَا﴾ أى فى ترك القتال ﴿مَا قُتِلُوا﴾ كالم نقتل وفيه إيذان بأنهم أمروهم بالانخزال حين انخزلوا ويؤيد ذلك ما أخرجه ابن جرير عن السدى قال : خرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى ألف رجل وقد وعدهم الفتح إن صبروا فلما خرجوا رجع عبد الله بن أبى فى ثلثمائة فتبعهم أبو جابر السلى يدعوهم فلما غلبوه وقالوا له : (لو نعلم قتالا لا تبعناكم) قالوا له : وإن أطعنا لترجع معنا فذكر الله تعالى نعى قولهم لئن أطعنا لترجع معنا بقوله سبحانه : (الذين قالوا) الخ ، وبعضهم حمل القعود على ما استصوبه ابن أبى عند المشاورة من المقامة بالمدينة ابتداءً وجعل الإطاعة عبارة عن قبول رأيه والعمل به - ولا يخلو عن شئ - بل قال مولانا شيخ الاسلام : يردده كون الجملة حالية فإنها لتعين ما فيه العصيان والمخالفة مع أن ابن أبى ليس من القاعدين فيها بذلك المعنى عل أن تخصيص عدم الطاعة بإخوانهم يتأدى باختصاص الأمر أيضاً بهم فيستحيل أن يحمل على ما خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عند المشاورة ﴿قُلْ﴾ يا محمد تبكيتاً لهم وإظهاراً لكذبهم

﴿فَادَرَوْا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ أى فادفعوا عنها ذلك وهو جواب لشرط قد حذف لدلالة قوله تعالى :

﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٦٨﴾ عليه كما أنه شرط حذف جوابه لدلالة (فادروا) عليه ، ومن جوز تقدم الجواب لم يحتج لما ذكره ، ومتعلق الصدق هو ما تضمنه قولهم من أن سبب نجاتهم القعود عن القتال، والمراد أن ما ادعيتموه سبب النجاة ليس بمستقيم ولو فرض استقامته فليس بمفيد ، أما الأول فلأن أسباب النجاة كثيرة غاية أن القعود

والنجاة وجداً معاً وهو لا يدل على السبية، وأما الثاني فلأن المهروب عنه بالذات هو الموت الذي القتل أحد أسبابه فإن صح ما ذكرتم فادفعوا سائر أسبابه فإن أسباب الموت في إمكان المدافعة بالحيل وامتناعها سواء، وأنفسكم أعز عليكم وأمرها أهم لديكم، وقيل: متعلق الصدق، اصرح به من قولهم: (لو أطاعونا ما قتلوا) والمعنى أنهم لو أطاعوك وقعدوا لقتلوا قاعدين لما قتلوا مقاتلين، وحيث يكون (فادعوا) الخ استهزأ بهم أى إن كنتم رجالاً دفاعين لأسباب الموت (فادعوا) جميع أسبابه حتى لا تتوتروا بما درأتم بزعيمكم هذا السبب الخاص، وفي الكشف روى أنه مات يوم قالوا هذه المقالة منهم سبعون منافقاً بعدد من قتل بأحد \*

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ أخرج الامام أحمد وجماعة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله تعالى أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم وحسن مقيلهم قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون ما صنع الله تعالى لنا» وفي لفظ «قالوا من يبايع إخواننا أننا أحياء في الجنة نرزق لئلا يزهدوا في الجهاد ولا يشكوا عن الحرب فقال الله تعالى أنا أبلغهم عنكم فأنزل هؤلاء الآيات» \* وأخرج الترمذي وحسنه الحاكم وصححه وغيرهما عن جابر بن عبد الله قال: لقيني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: «يا جابر مالي أراك منكسراً فقلت يا رسول الله استشهد أبى وترك عيالا وديناً فقال: ألا أبشرك بمالقى الله تعالى به أباك؟ قلت بلى قال: ما كلم الله تعالى أحداً قط إلا من وراء حجاب وأحيا أباك فكلمه كفاحاً وقال: يا عبدى تمن على أعطك قال: يا رب تحيينى فأقتل فيك ثانية قال الرب تعالى: قد سبق منى أنهم لا يرجعون قال: أى ربى فأبغ من ورائى فأنزل الله تعالى هذه الآية» ولاتنافية بين الرويتين لجواز أن يكون كلا الأمرين قد وقع، وأنزل الله تعالى الآية لهما والأخبار متضاربة على نزولها في شهداء أحد، وفي رواية ابن المنذر عن إسحق ابن أبي طلحة قال: حدثنى أنس في أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذين أرسلهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى بئر معونة وساق الحديث بطوله - إلى أن قال - وحدثنى أن الله تعالى أنزل فيهم قرآناً بآفاقنا ومنا أنا قد لقينا ربنا فرضى عنا ورضينا عنه ثم نسخت فرفعت بعد ما قرأناه زماناً، فأنزل الله تعالى (ولا تحسبن) الخ \* ومن هنا قيل: إن الآية نزلت فيهم، وأنت تعلم أن الخبر ليس نصاً في ذلك، وزعم بعضهم أنها نزلت في شهداء بدر، وادعى العلامة السيوطى أن ذلك غلط، وأن آية البقرة هي النازلة فيهم، وهى كلام مستأنف مسوق لإثريان أن الحذر لا يسمن ولا يغنى لبيان أن القتل الذى يحذرونه ويحذرون منه ليس مما يحذر بل هو من أجل المطالب التى يتنافس فيها المتنافسون، والخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل من يقف على الخطاب مطلقاً \* وقيل: من المنافقين الذين قالوا: (لو أطاعونا وقعدوا) وإنما عبر عن اعتقادهم بالظن لعدم الاعتداد به، وقرئ يحسبن - بالياء التحتانية على الاسناد إلى ضمير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أو ضمير من يحسب على طرز ما ذكر في الخطاب، وقيل: إلى الذين قتلوا والمفعول الأول محذوف لأنه في الأصل مبتدأ جائز الحذف عند القرينة أى - ولا يحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتاً - \*

واعترضه أبو حيان بأنه إنما يتمشى على رأى الجمهور فانهم يجوزون هذا الحذف لكنه عندهم عزيز جداً، ومنعه إبراهيم بن المكون الاشيلي البتة، وما كان ممنوعاً عند بعضهم عزيزاً عند الجمهور ينبغى أن لا يحمل عليه كلام الله تعالى، وفيه أن هذا من باب التعصب لأن حذف أحد المفعولين في باب الحسبان لا يمنع اختصاراً

على الصحيح بل اقتضاراً ، و ( ما ) هنا من الاول فيجوز مع أنه يجوز الاقتصار بعضهم ويكفي للتخريج مثله \* وذكر العلامة الطيبي أن حذف أحد المفعولين في هذا الباب مذهب الاخفش ، وظاهر صنيع البعض يفهم منه تقديره مضمرأى ولا يحسبهم الذين قتلوا ، والمراد لا يحسبن أنفسهم ، واعترضه أبو حيان بشئ آخر أيضاً ، وهو أن فيه تقديم المضمر على مفسره وهو محصور في أما كن ليس هذا منها ، ورده السفاقسي بأنه وإن لم يكن هذا منها لكن عود الضمير على الفاعل لفظاً جائز لأنه مقدم معنى وتعدى أفعال القلوب إلى ضمير الفاعل جائز ، وقد ظن السيرا في ( ١ ) وغيره على جواز ظنه زيد منطلقاً وظنهما الزيدان منطلقين ، وهذا نظيره ما ذكره هذا البعض ، فالاعتراض عليه في غاية الغرابة ، ثم المراد من توجيه النهي إلى المقتولين تنبيه السامعين على أنهم أحقاء بأن يتسلوا بذلك ، ويبشروا بالحياة الأبدية والنعيم المقيم لكن لا في جميع أوقاتهم بل عند ابتداء القتل إذ بعد تبين حالهم لهم لا تبقى لا اعتبار تسليتهم وتبشيرهم فائدة ولا تنبيه السامعين وتدكيرهم وجه قاله شيخ الاسلام . وقيل : هو نهى في معنى النفي وقد ورد ذلك ، وإن قل ، أو هو نهى عن حسبانهم أنفسهم أمواتاً في وقت ما وإن كانوا وقت الخطاب عالين بحياتهم ، وقرئ ( ولا تحسبن ) بكسر السين ، وقرأ ابن عامر ( قتلوا ) بالتشديد لكثرة المقتولين ( بَلْ أَحْيَاءٌ ) أى بل هم أحياء مستمرين على ذلك ، وقرئ بالنصب ، وخرجه الزجاج على أنه مفعول محذوف أى بل احسبهم أحياء ، ورده الفارسي بأن الأمر يقين فلا يؤمر فيه بحسبان وإضمار غير فعل الحسبان كاعتقدهم أو اجعلهم ضعيف إذ لا دلالة عليه على أن تقدّر اجعلهم قال فيه أبو حيان : إنه لا يصح البتة سواء جعلته بمعنى أخلقهم أو صيرهم أو سمهم أو ألفهم ، نعم قال السفاقسي : يصح إذا كان بمعنى اعتقدهم لكن يبقى حديث عدم الدلالة على حاله ، وأجاب الجلبى بأن عدم الدلالة اللفظية مسلم لكن إذا أرشد المعنى إلى شئ قدر من غير ضعف وإن كانت دلالة اللفظ أحسن ، وقال العلامة الثاني : لا منع من الأمر بالحسبان لأنه ظن لا شك والتكليف بالظن واقع لقوله تعالى : ( فاعتبروا يا أولى الابصار ) أمراً بالقياس وتحصيل الظن ، وقال بعضهم : المراد اليقين ويقدر أحسبهم للمشاكلة ولا يخفى أنه تعسف لأن الحذف في المشاكلة لم يعمد ( عند ربهم ) في محل رفع على أنه خبر ثان للبتداء المقدّر ، أو صفة لأحياء ، أوفى محل نصب على أنه حال من الضمير في ( أحياء ) وجوز أبو البقاء كونه ظرفاً له أو للفعل الذي بعده ، و ( عند ) هنا ليست للقرب المكانى لاستحالة ولا معنى في علمه وحكمه كما تقول : هذا عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه كذا لعدم مناسبة للمقام بل بمعنى القرب والشرف أى ذور زلني ورتبة سامية ، وزعم بعضهم أن معنى في علم الله تعالى مناسب للمقام لدلالته على التحقق أى إن حياتهم متحققة لا شبهة فيها ولا يخفى أن المقام مقام مدح فتفسير العنودية بالقرب أنسب به \* وفي الكلام دلالة على التحقق من وجوه أخرى وفي العرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم مزيد تكريمة لهم ( يُرْزَقُونَ ) صفة لأحياء ، أو حال من الضمير فيه أوفى الظرف وفيه تأكيد لكونهم أحياء وقد تقدم الكلام في حياتهم على أتم وجه ، والقول بأن أرواحهم تتعلق بالافلاك والكواكب فتلتذ بذلك وتكتسب زيادة كال قول هابط إلى الثرى ، ولا أظن القائل به قرع سمعه الروايات الصحيحة والاخبار الصريحة بل لم يذق طعم الشريعة الغراء ولا تراءى له منهج المحجة البيضاء وخبر القناديل لا ينور كلامه ولا يزيل ظلامه

فلعمري إن حال الشهداء وحياتهم وراء ذلك ﴿ فرحين ﴾ جوز أن يكون حالا من الضمير في (يرزقون) أو من الضمير في (أحياء) أو من الضمير في الظرف ، وأن يكون نصباً على المدح ، أو الوصفية لأحياء في قرامة النصب ومعناه مسرورين ﴿ بما آتاهم الله ﴾ بعد انتقلهم من الدنيا ﴿ من فضله ﴾ متعلق بما آتاهم ، و(من) إما للسببية أو لابتداء الغاية أو متعلق بمحذوف وقع حالا من الضمير المحذوف العائد على الموصول ، و(من) للتبعية والتقدير بما آتاهم حال كونه كائناً بعض فضله .

والمراد بهذا المؤتي ضروب النعم التي ينالها الشهداء يوم القيامة أو بعد الشهادة أو نفس الفوز بالشهادة في سبيل الله تعالى ﴿ وَيَسْتَبْشِرُونَ ﴾ أي يسرون بالبشارة، وأصل الاستبشار طلب البشارة وهو الخبر السار إلا أن المعنى هنا على السرور استعمالاً للفظ في لازم معناه وهو استئناف أو معطوف على فرحين لتأويله يفرحون . وجوز أن يكون التقدير وهم يستبشرون فتكون الجملة حالا من الضمير في (فرحين) أو من ضمير المفعول في آتاهم وإنما احتيج إلى تقدير مبتدأ عند جعلها حالا لأن المضارع المثبت إذا كان حالا لا يقترب بالواو . ﴿ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ ﴾ أي باخوانهم الذين لم يقتلوا بعد في سبيل الله تعالى فيلحقوا بهم ﴿ مِّنْ خَلْفِهِمْ ﴾ متعلق يلحقوا والمعنى أنهم بقوا بعدهم وهم قد تقدموهم . ويجوز أن يكون حالا من فاعل يلحقوا أي لم يلحقوهم متخلفين عنهم باقين بعد في الدنيا .

﴿ الْأَخَوْفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ بدل من الذين بدل اشتغال مبين لكون استبشارهم بحال إخوانهم لا بذواتهم أي يستبشرون بما تبين لهم من حسن حال إخوانهم الذين تركوهم أحياء وهو أنهم عند قتلهم في سبيل الله تعالى يفوزون كما فازوا ويحوزون من النعيم كما حازوا ، وإلى هذا ذهب ابن جريج . وقلة : إنه منصوب بنزع الخافض أي لثلاث ، أو بأن لا وهو معمول ليستبشرون واقع موقع المفعول من أجله أي يستبشرون بقدم إخوانهم الباقيين بعدهم إليهم لأنهم لا خوف عليهم الخ ، فالاستبشار حينئذ ليس بالأحوال .

ويؤيد هذا ما روى عن السدي أنه يؤتى الشهيد بكتاب فيه ذكر من يقدم عليه من إخوانه يبشر بذلك فيستبشر كما يستبشر أهل الغائب بقدمه في الدنيا ، فضمير ، (عليهم) وما بعده على هذا راجع إلى (الذين) الأول، وعلى الأول إلى الثاني، ومن الناس من فسر الذين لم يلحقوا بالمتخلفين في الفضل عن رتبة الشهداء وهم الغزاة الذين جاهدوا في سبيل الله تعالى ولم يقتلوا بل بقوا حتى ماتوا في مضاجعهم ، فانهم وإن لم ينالوا مراتب الشهداء إلا أن لهم أيضاً فضلاً عظيماً بحيث لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لمزيد فضل الجهاد ، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من الآية وإن كان فضل الغزاة وإن لم يقتلوا بما لا يتناطح فيه كبشاشان ، و(أن) على كل تقدير هي المخففة واسمها ضمير الشأن وخبرها الجملة المنفية، والمعنى (لا خوف عليهم) فيمن خلفوه من ذريتهم فإن الله تعالى يتولاهم (ولا هم يحزنون) على ما خلفوا من أموالهم لأن الله تعالى قد أجزل لهم العوض ، أو (لا خوف عليهم) فيما يقدمون عليه لأن الله تعالى محص ذنوبهم بالشهادة (ولا هم يحزنون) على مفارقة الدنيا فرحاً بالآخرة ، أو (لا خوف عليهم) في الدنيا من القتل فإنه عين الحياة التي يجب أن يرغب فيها فضلاً عن أن يخاف ويحذر (ولا هم يحزنون) على المفارقة، وقيل: إن كلا هذين المنفيين فيما يتعلق بالآخرة، والمعنى أنهم لا يخافون وقوع مكروه من أهوالها، ولا يحزنون

من فوات محبوب من نعيمها، وهو وجه وجهه .

والمراد بيان دوام انتفاء ذلك لا بيان انتفاء دوامه كما يوهمه كون الخبر في الجملة الثانية مضارعا فان النفي وإن دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام ، وقد تقدمت الإشارة إليه ﴿ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ مكرر للتأكيد ولتعلق به قوله تعالى : ﴿ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ١٧١ ﴾ فيئذ يكون بيانا وتفسيراً لقوله سبحانه : ( لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) لأن الخوف غم يلحق الانسان بما يتوقعه من السوء ، والحزن غم يلحقه من فوات نافع أو حصول ضار فمن كان متقلبا في نعمة من الله تعالى وفضل منه سبحانه فلا يحزن أبداً ، ومن جعلت أعماله مشكورة غير مضیعة فلا يخاف العاقبة ، ويحوز أن يكون بيان ذلك النبي بمجرد قوله جل وعلا : ( بنعمة من الله وفضل ) من غير ضم ما بعده إليه ، وقيل : الاستبشار الاول بدفع المضار ولذا قدم ، والثاني بوجود المسار أو الاول لآخوانهم ، والثاني لهم أنفسهم ، ومن الناس من أعرب ( يستبشرون ) بدلا من الاول ولذا لم تدخل واو العطف عليه ، و ( من الله ) متعلق بمحذوف وقع صفة لنعمة - مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة الذاتية بالفخامة الإضافية ، وجمع - الفضل والنعمة - مع أنهما كثيراً ما يعبر بهما عن معنى واحد إما للتأكيد وإما للايذان بأن ما خصهم به سبحانه ليس نعمة على قدر الكفاية من غير مضاعفة سرور ولذة ، بل زائد عليها مضاعف فيها ذلك ، ونظيره قوله تعالى : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) وعطف وأن على ( فضل ) أو على ( نعمة ) وعلى التقديرين مضمون ما بعدها داخل في المستبشر به .

وقرأ الكسائي ( وإن ) بكسر الهمزة على أنه تذييل لمضمون ما قبله من الآيات السابقة ، أو اعتراض بين التابع والمتبوع بناء على أن الموصول الآتي تابع للذين لم يلحقوا ، والمراد من المؤمنين إما الشهداء والتعبير عنهم بذلك للاعلام بسمو مرتبة الايمان وكونه مناطا لما نالوه من السعادة ، وإما كافة المؤمنين ، وذكرت توفية أجورهم وعدت من جملة المستبشر به على ما اقتضاه العطف بحكم الاخوة في الدين ، واختار هذا الوجه كثير . ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن زيد أن هذه الآية جمعت المؤمنين كلهم سوى الشهداء . وقل ما ذكر الله تعالى فضلا ذكر به الانبياء وثوابا أعظم إلا ذكر سبحانه ما أعطى الله تعالى المؤمنين من بعدهم ، وفي الآية إشعار بأن من لا إيمان له لأعماله محبطة وأجوره مضیعة ﴿ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا ﴾ أي أطاعوا الله والرسول ، بامثال الاوامر ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ ﴾ أي نالهم الجراح يوم أحد ، والموصول في موضع جر صفة للمؤمنين أو في موضع نصب باضمار أعني ، أو في موضع رفع على إضمار هم ، أو مبتدأ أول وخبره جملة قوله تعالى :

﴿ الَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ ١٧٢ ﴾ قال الطبرسي وهو الاشبه : ( منهم ) حال من الضمير في ( أحسنوا ) و ( من ) للتبعض - وإليه ذهب بعضهم - وذهب غير واحد إلى أنها للبيان ، فالكلام حينئذ فيه تجريد جرد من الذين استجابوا لله والرسول المحسن المتقون ، المقصود من الجمع بين الوصفين المدح والتعليل لا التقييد لأن المستجيبين كلهم محسنون ومتقون ، قال ابن إسحق وغيره : لما كان يوم الأحد لست عشرة ليلة مضت من شوال وكانت وقعة أحد يوم السبت للنصف منه أذن مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بطلب العدو وأن لا يخرج معنا أحد إلا أحد - حضر يومنا بالأمس فكلمه جابر بن عبد الله بن حزام فقال : يا رسول الله إن

أبي كان خلفني على أخوات لي سبع وقال: يا بني لا ينبغي لي ولالك أن تترك هؤلاء النسوة لارجل فيهن ولست بالذي أوثرك بالجهاد مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على نفسي فتخاف على أخواتك فتخلفت عليهن فأذن له رسول الله ﷺ فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إرهاباً للعدو حتى انتهى إلى حمراء الأسد على ثمانية أميال من المدينة فأقام بها يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء ثم رجع إلى المدينة وقد مر به معبد بن أبي معبد الخزاعي وكانت خزاعة مسلمهم ومشر كهم عيبة نصحر رسول الله ﷺ بهامة صفقتهم معه لا يخفون عنه شيئاً كان بها، ومعبد يومئذ مشرك فقال: يا محمد أما والله لقد عذ علينا ما أصابك في أصحابك ولوددنا أن الله تعالى عافاك فيهم، ثم ذهب رسول الله ﷺ بحمراء الأسد حتى لقي أبا سفيان ومن معه بالروحاء وقد أجمعوا الرجعة إلى رسول الله ﷺ وأصحابه وقالوا: أصبنا أجل أصحابه وقادتهم وأشرافهم ثم نرجع قبل أن نستأصلهم لنكرن عليهم فلنفرغن منهم فلما رأى أبو سفيان معبدًا قال: ما وراك يا معبد؟ قال: محمد قد خرج في أصحابه يطلبكم في جمع لم أر مثله قط وهم يتحرقون عليكم تحرقاً وقد اجتمع معه من كان تخلف عنه في يومكم وندموا على ما صنعوا فيهم من الحق عليكم شيء لم أر مثله قال: ويالك ما تقول؟ قال ما أرى والله أن ترتحل حتى ترى نواصي الخيل قال: فوالله لقد أجمعنا الكرة عليهم لنستأصل بقيتهم قال: فاني أنهارك عن ذلك والله لقد حملني ما رأيت على أن قلت فيهم آياتاً من الشعر قال: وما قلت؟ قال قلت:

كادت تهذ من الأصوات راحلتي	إذ سالت الأرض بالجر دالاً بابل
ترعى بأسد كرام لا تنابلة	عند اللقاء ولا ميل معازيل
فظلت عدوا كأن الأرض مائلة	لما سموا برئيس غير مخذول
وقلت: ويل ابن حرب من لقائهم	إذا تغطمط البطحاء بالخيول
إني نذير لأهل النبل ضاحية	لكل آربة منهم ومعقول
من خيل أحمد لا وخشا تنابلة	وليس يوصف ما أنذرت بالقيول

فثنى عند ذلك أبو سفيان ومن معه ومرة به ركب من عبد القيس فقال: أين تريدون؟ قالوا: نريد المدينة قال ولم؟ قالوا: نريد الميرة قال: فهل أنتم مبلغون عني محمدًا رسالة أرسلكم بها إليه وأحل هذه لكم غداً زيبيا بعكاظ إذا وافيتموه؟ قالوا: نعم قال: إذا وافيتموه فأخبروه أن قد أجمعنا السير إليه وإلى أصحابه لنستأصل بقيتهم فتر الك رب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بحمراء الأسد فأخبروه بالذي قال أبو سفيان. وأصحابه فقال: حسبنا الله ونعم الوكيل، وأخرج ابن هشام أن أبا سفيان لما أراد الرجوع إلى حرب رسول الله ﷺ قال لهم صفوان بن أمية بن خلف: لا تفعلوا فان القوم قد جربوا وقد خشينا أن يكون لهم قتال غير الذي كان فارجعوا إلى محالكم فرجعوا فلما بلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بحمراء الأسد أنهم هموا بالرجعة قال: والذي نفسي بيده لقد سومت لهم حجارة لو صبخوا بها لكانوا كأمس الذاهب ثم رجع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة وأنزل الله تعالى هذه الآيات، وإلى هذا ذهب أكثر المفسرين فقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ بدل من (الذين استجابوا) أوصفة، والمراد من الناس الأول ركب عبد قيس، ومن الثاني أبو سفيان ومن معه فأل فيهما للعهد والناس الثاني غير الأول \*

وروى عن مجاهد . وقتادة . وعكرمة . وغيرهم أنهم قالوا : والخبر متداخل نزلت هذه الآيات في غزوة بدر الصغرى ، وذلك أن أبا سفيان قال يوم أحد حين أراد أن ينصرف : يا محمد موعد ما بيننا وبينك موسم بدر القابل إن شئت فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : ذلك بيننا وبينك إن شاء الله تعالى فلما كان العام المقبل خرج أبو سفيان في أهل مكة حتى نزل بحجة من ناحية مر الظهران ، وقيل : بلغ عسفان فألقى الله تعالى عليه الرعب فبدا له الرجوع فلقى نعيم بن مسعود الأشجعي (١) وقد قدم معتمرا فقال له أبو سفيان : إني واعدت محمداً وأصحابه أن نلتقى بموسم بدر وأن هذه عام جذب ولا يصلح لنا إلا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي وأكره أن يخرج محمد ولا أخرج أنا فيزيدهم ذلك جرأة فالحق المدينة فتبسطهم ولك عندي عشرة من الإبل أضعها على يدي سهيل بن عمرو فأتى نعيم المدينة فوجد الناس يتجهزون لميعاد أبي سفيان فقال لهم : بش الرأي رأيكم أتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت منكم إلا شريد فتريدون أن تخرجوا إليهم وقد جمعوا لكم عند الموسم فو الله لا يفلت منكم أحد فكره أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخروج فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : والذي نفسي بيده لا خرجن ولو وحدي فخرج ومعه سبعون راكباً يقولون : (حسبنا الله ونعم الوكيل) حتى وافى بدرأ فأقام بها ثمانية أيام ينتظر أبا سفيان وقد انصرف أبو سفيان ومن معه من بحجة إلى مكة فسماهم أهل مكة جيش السويق يريدون أنكم لم تفعلوا شيئاً سوى شرب السويق ولم يلق رسول الله ﷺ أحداً من المشركين فذكر راجعاً إلى المدينة ، وفي ذلك يقول عبد الله بن رواحة ، أو كعب بن مالك :

وعدنا أبا سفيان وعدا فلم نجد  
فأقسم لو وافيتنا فلقينا  
تركنا به أوصال عتبة وابنه  
عصيت رسول الله أف لدينكم  
وإني وإن عنفتوني لقاتل  
أظمناه لم نعدله فينا بغيره  
لميعاده صدقا وما كان وافيأ  
لأبت ذميا وافقت المواليا  
وعمرأ أبا جهل تركناه ثاويا  
وأمركم الشئ الذي كان غاويا  
فدى لرسول الله أهلي وماليا  
شهابنا في ظلمة الليل هاديا

فعلى هذا المراد من الناس الأول نعيم ، وأطاق ذلك عليه كما يطلق الجمع واسم الجمع المحلى بال الجنسية على الواحد منه مجازاً كما صرحوا به ، أو باعتبار أن المذيعين له كالثقائين لهم لكن في كون القائل نعيماً مقال . وقد ذكره ابن سعد في طبقاته ، وذكر بعضهم أن الثقائين أناس من عبد قيس ﴿ فزادهم إيماناً ﴾ الضمير المستكن للقول أو لمصدر قال : أو لفاعله إن أريد به نعيم وحده ، أو الله تعالى ، وتعقب أبو حيان الأول بأنه ضعيف من حيث أنه لا يزيد إيماناً إلا النطق به لا هو في نفسه ، وكذا الثالث بأنه إذا أطلق على المفرد لفظ الجمع مجازاً فإن الضمائر تجري على ذلك الجمع لا على المفرد فيقال بمفارقة شابت باعتبار الإخبار عن الجمع ، ولا يجوز بمفارقة شاب باعتبار مفارقة شاب ، وفي كلا التعقيبين نظر ، أما الأول فقد نظر فيه الحاشي بأن المقول هو الذي في الحقيقة حصل به زيادة الإيمان ، وأما الثاني فقد نظر فيه السفاقي بأنه لا يبعد جوازه بناءً على ما علم من استقرار كلامهم فيها له لفظ وله معنى من اعتبار اللفظ تارة والمعنى أخرى . والمراد أنهم لم يلتفتوا إلى ذلك بل ثبت به يقينهم بالله تعالى وازدادوا طمأنينة واطهروا حمية الاسلام .

واستدل بذلك من قال : إن الإيمان يتفاوت زيادة ونقصاناً وهذا ظاهر إن جعلت الطاعة من جملة الإيمان وأما إن جعل الإيمان نفس التصديق والاعتقاد فقد قالوا في ذلك : إن اليقين بما يزداد بالآلف وكثرة التأمل وتناصر الحجاج بلا ريب ، ويعضد ذلك أخبار كثيرة ، ومن جعل الإيمان نفس التصديق وأنكر أن يكون قابلاً للزيادة والنقصان يؤل ماورد في ذلك باعتبار المتعلق ، ومنهم من يقول : إن زيادته مجاز عن زيادة ثمرته وظهور آثاره وإشراق نوره وضيائه في القلب ونقصانه على عكس ذلك ، وكأن الزيادة هنا مجاز عن ظهور الحمية وعدم المبالاة بما يثبطهم ، وأنت تعلم أن التأويل الأول هنا خفي جداً لأنه لم يتجدد للقوم بحسب الظاهر عند ذلك القول شيء يجب الإيمان به كوجوب صلاة أو صوم مثلاً ليقال : إن زيادة إيمانهم باعتبار ذلك المتعلق وكذا التزام التأويل الثاني في الآيات والآثار التي لم تكند تتمنطق بمنطقة الحصر بعيد غاية البعد •

فالأولى القول بقبول الإيمان الزيادة والنقصان من غير تأويل ، وإن قلنا : إنه نفس التصديق وكونه إذا نقص يكون ظناً أو شكاً ويخرج عن كونه إيماناً وتصديقاً بما لا ظن ولا شك في أنه على إطلاقه ممنوع • نعم قد يكون التصديق بمرتبة إذا نزل عنها يخرج عن كونه تصديقاً وذلك مما لا نزاع لأحد في أنه لا يقبل النقصان مع بقاء كونه تصديقاً ، وإلى هذا أشار بعض المحققين ﴿ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ ﴾ أي محسبنا وكافينا من أحسبه إذا كفاه ، والدليل على أن حسب بمعنى محسب اسم فاعل وقوعه صفة للنكرة في هذا رجل حسبك مع إضافته إلى ضمير المخاطب فلولاً أنه اسم فاعل وإضافته لفظية لا تفيد تعريفاً كإضافة المصدر ماصح كونه صفة لرجل كذا قالوا ، ومنه يعلم أن المصدر المؤول باسم الفاعل له حكمه في الإضافة ، والجملة الفعلية معطوفة على الجملة التي قبلها ﴿ وَنَعَمْ الْوَكِيلُ ١٧٤ ﴾ أي الموكل إليه ففعل بمعنى مفعول والمخصوص بالمدح محذوف هو ضميره تعالى ، والظاهر عطف هذه الجملة الانشائية على الجملة الخبرية التي قبلها ، والواو إما من الحكاية أو من المحكي فإن كان الأول وقلنا : بجواز عطف الانشاء على الإخبار فيما له محل من الأعراب لكونهما حيثئذ في حكم المفردين فأمر العطف ظاهر من غير تكلف التأويل لأن الجملة المعطوف عليها في محل نصب مفعول (قالوا) لكن القول بجواز هذا العطف بدون التأويل عند الجمهور ممنوع لا بد له من شاهد ولم يثبت •

وإن كان الثاني وقلنا بجواز عطف الانشاء على الإخبار مطلقاً - كما ذهب إليه الصغار - أو قلنا : بجواز عطف القصة على القصة أعنى عطف حاصل مضمون إحدى الجملتين على حاصل مضمون الأخرى من غير نظر إلى اللفظ - كما أشار إلى ذلك العلامة الثاني - فالأمر أيضاً ظاهر ، وإن قلنا : بعدم جواز ذلك - كما ذهب إليه الجمهور - فلا بد من التأويل إما في جانب المعطوف عليه أو في جانب المعطوف ، والذاهبون إلى الأول قالوا : إن الجملة الأولى وإن كانت خبرية صورة لكن المقصود منها إنشاء التوكل أو الكفاية لا الإخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر ، والذاهبون إلى الثاني اختلفوا فمنهم من قدر قلنا أي - وقلنا نعم الوكيل - •

واعترض بأنه تقدير لا ينساق الذهن إليه ولا دلالة للقرينة عليه مع أنه لا يوجد بين الإخبار بأن الله تعالى كافهم والإخبار بأنهم قالوا - نعم الوكيل - مناسبة معتد بها يحسن بسببها العطف بينهما ، ومنهم من جعل مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ إما مؤخراً لتناسب المعطوف عليه فإن (حسبنا) خبر (الله) مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجئ حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه ، وإما مقدماً لرعاية لقرب المرجع مع ما سبق •

واعترض بأنه لا يخفى أنه بعد تقدير المتدا لولم يؤل - نعم الوكيل - بمقول في حقه ذلك تكون الجملة أيضا إنشائية إذ الجملة الاسمية التي خبرها إنشاء إنشائية كما أن التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين - نعم الرجل زيد ، وزيد نعم الرجل - في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب ، وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة - نعم الوكيل - بل جملة متعلق خبرها - نعم الوكيل - والاشكال إنما هو في عطف - نعم الوكيل - إلا أن يقال يختار هذا ، ويقال : الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء ، وما ههنا من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة - نعم الوكيل - فيعود الاشكال ، ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا إشكال لكن يرد أنه بعد التأويل ينموت إنشاء المدح العام الذي وضع أفعال المدح له بل يصير للإخبار بالمدح الخاص ، وهو أنه مقول في حقه - نعم الوكيل - وأيضا مقولية المقول المذكور فيه إنما تكون بطريق الحمل والإخبار عنه - بنعم الوكيل - فلا بد من تقدير مقول في حقه مرة أخرى ، ويلزم تقديرات غير متناهية وكأنه لهذا لم يؤل الجمهور الإنشاء الواقع خبراً بذلك وإنما هو مختار السعدر رحمه الله تعالى ، وقد جوز بعضهم على تقدير كون الواو من المحكي عطف - نعم الوكيل - على (حسبنا) باعتبار كونه في معنى الفعل كما عطف (جعل) على (فالق) في قوله تعالى : (فالق الاصباح وجعل الليل سكناً) على رأى الخيتمند يكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد لأنه إذ ذاك خبر عن المفرد ، وبعض المحققين يجوزون ذلك لا من عطف الإنشاء على الإخبار - وهذا وإن كان في الحقيقة لا غبار عليه - إلا أن أمر العطف على الخبر بناءً على ما ذكره الشيخ الرضى من أن نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أى رجل جيد - أظهر كما لا يخفى ، ومن الناس من ادعى أن الآية شاهد على جواز عطف الإنشاء على الإخبار فيماله محل من الاعراب بناءً على أن الواو من الحكاية لا غيره ولا يخفى عليك أنه بعد تسليم كون الواو كذلك فيها لا تصلح شاهداً على ما ذكر لجواز أن يكون (قالوا) مقدراً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية ، على الجملة الفعلية الخبرية ، ثم إن الظاهر كما يقتضى أن يكون في الآية عطف على الإخبار - وفيه الخلاف الذي عرفت - كذلك يقتضى عطف الفعلية على الاسمية - وفيه أيضاً خلاف مشهور كعكسه - وما ذكرنا في أمر الإنشاء والإخبار يستخرج الجواب عن ذلك ، وقد أطل العلماء الكلام في هذا المقام وما ذكرناه قليل من كثير ووشل من غدير ، ثم إن هذه الكلمة كانت آخر قول إبراهيم عليه السلام حين ألقى في النار كما أخرجه البخارى في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد الرزاق . وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما •

وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا وقعت في الأمر العظيم فقولوا : (حسبنا الله ونعم الوكيل)» ، وأخرج ابن أبي الدنيا عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي ﷺ كان إذا اشتد غمه مسح يده على رأسه ولحيته ثم تنفس الصعداء ، وقال : حسبي الله ونعم الوكيل •

وأخرج أبو نعيم عن شداد بن أوس قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : حسبي الله ونعم الوكيل أمان كل خائف» (فَانْقَلَبُوا) عطف على مقدر دل عليه السياق أى فخرجوا اليهم ورجعوا (بنعمة) في موضع الحال من الضمير في - انقلبوا - وجوز أن يكون مفعولاً به ، والباء على الأول للتعدي ، وعلى الثاني للمصاحبة ، والتووين على التقديرين للتفخيم أى (بنعمة) عظيمة لا يقدر قدرها (من الله) صفة لنعمة وكدة

لفضامتها ، والمراد منها السلامة - كما قاله ابن عباس - أو الثبات على الايمان وطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ - كما قاله الزجاج - أو إذلالهم أعداء الله تعالى على بعد كما قيل ، أو مجموع هذه الأمور على ما نقول (( وفضل )) وهو الربح في التجارة ، فقد روى البيهقي عن ابن عباس أن عبيراً مرت وكان في أيام الموسم فاشترى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فربح مالا فقسمه بين أصحابه فذلك الفضل .

وأخرج ابن جرير عن السدي قال: أعطى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين خرج في غزوة بدر الصغرى بيدراً أصحابه دراهم ابتاعوا بها في الموسم فأصابوا تجارة ، وعن مجاهد الفضل ما أصابوا من التجارة والأجر (( لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ )) أى لم يصبهم قتل - وهو المروى عن السدي - أو لم يؤذم أحد - وهو المروى عن الخبر - والجملة في موضع النصب على الحال من فاعل - انقلبوا - أو من المستكن في (بنعمة) إذا كان حالاً والمعنى (فانقلبوا) منعمين مبرئين من السوء ، والجملة الحالية إذا كان فعلها مضارعاً منفيّاً بلم ، وفيها ضمير ذى الحال جاز فيها دخول الواو وعدمه (( وَاتَّبَعُوا )) عطف على - انقلبوا - وقيل: حال من ضميره بتقدير قد أى وقد اتبعوا فى كل ما أو تروا ، أو في الخروج إلى لقاء العدو (( رَضَوْنَ اللَّهَ )) الذى هو مناط كل خير (( وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ١٧٤ )) حيث تفضل عليهم بما تفضل ، وفيما تقدم مع تذييله بهذه الآية المشتملة على الاسم الكريم الجامع وإسناد (ذو فضل) إليه ووصف الفضل بالعظم إيدان بأن المتخلفين فوتوا على أنفسهم أمراً عظيماً لا يكتفه كنهه وهم أحقاء بأن يتحسروا عليه تحسراً ليس بعده (( إِنَّمَا ذَلِكَ )) الإشارة إلى المثبط بالذات أو بالواسطة ، والخطاب للؤمنين وهو مبتدأ ، وقوله : (( الشَّيْطَانُ )) بمعنى إبليس لأنه علمه بالغلبة خبره على التشبيه البليغ ، وقوله تعالى : (( يَخَوْفُ أَوْلِيَاءَهُ )) جملة مستأنفة مبنية لشيئته ، أو حال كما في قوله تعالى : (فذلك يوتهم خاوية) .

ويجوز أن يكون الشيطان صفة لاسم الإشارة على التشبيه أيضاً ، ويحتمل أن يكون مجازاً حيث جعله هو ويخوف هو الخبر ، وجوز أن يكون ذا إشارة إلى قول المثبط فلا بد حينئذ من تقدير مضاف أى قول الشيطان ، والمراد به إبليس أيضاً ولا تجوز فيه على الصحيح ، وإنما التجوز في الإضافة إليه لأنه لما كان القول بوسوسته وسببه جعل كأنه قوله ، والمستكن في (يخوف) إما للبقدروا إما للشيطان بحذف الراجع إلى المقدر أى يخوف به ، والمراد بأوليائه إما أبو سفيان وأصحابه ، فالمفعول الاول ليخوف محذوف أى يخوفكم أوليائه بأن يعظمهم في قلوبكم ، ونظير ذلك قوله تعالى : (لينذر بأساً شديداً) وبذكر هذا المفعول قرأ ابن عباس .

وقرأ بعضهم يخوفكم بأوليائه ، وعلى هذا المعنى أكثر المفسرين ، وإليه ذهب الزجاج . وأبو على الفارسي .

وغيرهما ، ويؤيده قوله تعالى : (( فَلَا تَخَافُوهُمْ )) أى فلا تخافوا أوليائه الذين خوفكم إياهم (( وَخَافُونَ )) في مخالفة أمرى ، وإما المتخلفون عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأوليائه هو المفعول الاول والمفعول الثانى إما متروك أو محذوف للعلم به أى يوقعهم في الخوف ، أو يخوفهم من أبى سفيان . وأصحابه ؛ وعلى هذا لا يصح عود ضمير (تخافوهم) إلى الأولياء بل هو راجع إلى الناس الثانى كضمير - أخشوم - فهو رد له أى فلا تخافوا الناس وتعدوا عن القتال وتجنبوا ( وخافون ) فجاهدوا مع رسولى وسارعوا إلى امثال ما يأمركم به ، وإلى هذا الوجه ذهب الحسن . والسدى ، وادعى الطيبي أن النظم يساعد عليه ، والخطاب حينئذ لفرقة الخارجين

( ٢ - ١٧ ج ٤ - تفسير روح المعاني )

والمتخلفين والقصد التعريض بالطائفة الاخيرة ، وقيل : الخطاب لها و ( أولياءه ) إذ ذاك من وضع الظاهر موضع المضمر نعيّاً عليهم بأنهم أولياء الشيطان ؛ واستظهر بعضهم هذا القيل مطلقاً معللاً له بأن الخارجين لم يخافوا إلا الله تعالى ، ( وقالوا حسبن الله ) وأنت تعلم أن قيام احتمال التعريض بمرض هذا التعليل ، والفاء لترتيب النهي أو الانتهاء على ما قبلها فإن كون المخوف شيطاناً أو قولاً له بما يوجب عدم الخوف والنهي عنه ، وأثبت أبو عمرو وياه ( وخافون ) وصلاً وحذفها وقفاً والباقون يحذفونها مطلقاً وهي ضمير المفعول وقوله تعالى :

﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ (١٧) ﴾ إن كان الخطاب للمتخلفين فالأمر فيه واضح، وإن كان للخارجين كان مساقاً للالهاب والتهيج لهم لتحقيق إيمانهم، وإن كان للجميع ففيه تغليب، وأياً ما كان فالجزء المحذوف، وقيل : إن كان الخطاب فيما تقدم للمؤمنين الخالص لم يفتقر إلى الجزاء لكونه في معنى التعليل ، وإن كان للآخرين اقتقر اليه وكأن المعنى إن كنتم مؤمنين فحافوني وجاهدوا مع رسولي لأن الإيمان يقتضي أن تؤثر وأخوف الله تعالى على خوف الناس \* هذا ( ومن باب الإشارة ) في الآيات ( ولئن قتلتهم في سبيل الله ) بسيف المحبة ( أو متم ) بالموت الاختباري ( المغفرة ) أي ستر لوجودكم ( من الله ورحمة ) منه تعالى بتحليكم بصفاته عز وجل ( خير مما يجمعون ) أي أهل الكثرة ( فيما رحمة من الله ) أي باتصافك برحمة رحيمية أي رحمة تابعة لوجودك الموهوب الإلهي لا الوجود البشري ( لنت لهم ولو كنت فظاً ) موصوفاً بصفات النفس كالفظاظة والغلظ ( لانفضوا من حولك ) ولم يتحملوا مؤنة ذلك، أو يقال: لو لم تغلب صفات الجمال فيك على نعوت الجلال لتفرقوا عنك ولما صبروا معك، أو يقال: لو سقيتهم صرف شراب التوحيد غير ممزوج بما فيه لهم حظ. لتغرقوا هائمين على وجوههم غير مطيقين الوقوف معك لحظة ، أو يقال: لو كنت مدققاً عليهم أحكام الحقائق لضاعت صدورهم ولم يتحملوا أثقال حقيقة الآداب في الطريق ولكن ساحتهم بالشريعة والرخص ( فاعف عنهم ) فيما يتعلق بك من تقصيرهم معك لعلو شأنك وكونك لا ترى في الوجود غير الله ( واستغفر لهم ) فيما يتعلق بحق الله تعالى لا اعتذارهم أو استغفر لهم ما يجري في صدورهم من الخطرات التي لا تليق بالمعرفة ( وشاورهم في الأمر ) إذا كنت في مقام الفعل اختباراً لهم وامتحاناً لمقامهم ( فإذا عزمت ) وذلك إذا كنت في مقام مشاهدة الربوبية والخروج من التفرقة إلى الجمع ( فتوكل على الله ) فانه حسبك فيما يريد منك وتريد منه ، وذكر بعض المتصوفة أنه يمكن أن يفهم من الآية كون الخطاب مع الروح الانساني وأنه لان (١) لصفات النفس وقواها الشهوية والغضبية لتستوفي حظها ويرتبط بذلك بقاء النسل وصلاح المعاش ولو لا ذلك لاضمحلت تلك القوى وتلاشت واختلت الحكمة وفقدت الكمالات التي خلق الانسان لأجلها (إن ينصركم الله فلا غالب لكم) تحقيق لمعنى التوكل والتوحيد في الأفعال \*

وقد ذكر بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم إن نصر الله تعالى لعباده متفاوت المراتب ، فنصره المريدين بتوفيقهم لقمع الشهوات ، ونصره المحبين بنعت المدانات ، ونصره العارفين بكشف المشاهدات ، وقد قيل: إنما يدرك نصر الله تعالى من تبرأ من حوله وقوته واعتصم بربه في جميع أسبابه و ( ما كان لنبي أن يغفل ) (٢) لكمال قدسه وغاية أمانته فلم يخف حق الله تعالى عن عباده وأعطى علم الحق لأهل الحق ولم يضع أسرارهم إلا عند الأمانة من أمته ( أفن اتبع رضوان الله ) أي النبي في مقام الرضوان التي هي جنة الصفات لا تصافه بصفات

(١) قوله: (وأنه لان) الخ كذا في خطه اهـ مصححه (٢) قوله: (وما كان لنبي أن يغفل) وقوله: (أفمن اتبع) الخ

كذا في خطه رحمه الله ، ولا يخفى على من حفظ القرآن ما بينهما كتبه . مصححه \*

الله تعالى (كمن بآء بسخط من الله) وهو الغال المحتجب بصفات نفسه (ومأواه جهنم) وهى أسفل حضيض النفس المظلمة (هم درجات عند الله) أى كل من أهل الرضا والسخط متفاوتون في المراتب حسب الاستعدادات (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) إذ هو صلى الله تعالى عليه وسلم مرآة الحق يتجلى منه على المؤمنين ولو تجلى لهم صرفا لا حترقوا بأول سطوات عظمتهم، ومعنى كونه عليه الصلاة والسلام (من أنفسهم) كونه في لباس البشر ظاهراً بالصورة التي هم عليها وحمل المؤمنين على العارفين والرسول على الروح الانساني المنور بنور الاسماء والصفات المبعوث لاصلاح القوى غير بعيد في مقام الإشارة (أو لما أصابتكم مصيبة) في أثناء السير في الله تعالى وهى مصيبة الفترة بالنسبة اليكم (قد أصبتم) قوى النفس (مثليها) مرة عند وصولكم إلى مقام توحيد الافعال ومرة عند وصولكم إلى مقام توحيد الصفات (قلتم أنى) أصابنا (هذا) ونحن في بيداء السير في الله تعالى عز وجل (قل هو من عند أنفسكم) لأنه بقى فيها بقية مامن صفاتها ولا يتأفى قوله سبحانه: (قل كل من عند الله) لأن السبب الفاعلى في الجميع هو الحق جل شأنه والسبب القابلى أنفسهم، ولا يفيض من الفاعل إلا ما يليق بالاستعداد ويقتضيه، فباعتبار الفاعل يكون من عند الله، وباعتبار القابل يكون من عند أنفسهم، وربما يقال ما يكون من أنفسهم أيضاً يكون من الله تعالى نظراً إلى التوحيد إذ لا غير ثمة (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله) سواء قتلوا بالجهاد الأصغر وبذل النفس طلباً لرضا الله تعالى أو بالجهاد الأكبر وكسر النفس وقمع الهوى بالرياضة (أمواتاً بل أحياء عند ربهم) بالحياة الحقيقية مقرين في حضرة القدس (يرزقون) من الارزاق المعنوية وهى المعارف والحقائق، وقد ورد في بعض الاخبار أن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر تدور في أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، ونقل ذلك بهذا اللفظ بعض الصوفية، وجعل الطير الخضر إشارة إلى الأجرام السماوية، والقناديل من ذهب إشارة إلى الكواكب، وأنهار الجنة منابع العلوم ومشارعها، وثمارها الأحوال والمعارف والمعنى أن أرواح الشهداء تتعلق بالنيرات من الأجرام السماوية بنزاهتها وترد مشاريع العلوم وتكتسب هناك المعارف والأحوال، ولا يخفى أن هذا مما لا ينبغي اعتقاده كما أشرنا إليه فيما سبق فإن كان ولا بد من التأويل فليجعل الطير إشارة إلى الصور التي تظهر بها الأرواح بناءً على أنها جواهر مجردة، وأطلق اسم الطير عليها إشارة إلى خفتها ووصولها بسرعة حيث أذن لها.

ونظير ذلك في الجملة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث: «الاطفال هم دعاميص الجنة» والدعاميص جمع دعموص وهى دويبة تكون في مستنقع الماء كثيرة الحركة لا تسكاد تستقر، ومن المعلوم أن الأطفال ليسوا تلك الدويبة في الجنة لكنه أراد ﷺ الإخبار بأنهم سيأخون في الجنة فعبر بذلك على سبيل التشبيه البليغ، ووصف الطير بالخضر إشارة إلى حسنها وطرابتها، ومنه خبر «إن الدنيا حلوة خضرة» وقول عمر رضى الله تعالى عنه: إن الغزو وحلو خضر، ومن أمثالهم النفس خضراء، وقد يريدون بذلك أنها تميل لكل شئ وتشتهيه، وأمر الظرفية في الخبر سهل، وباقي ما فيه إما على ظاهره، وإما مؤول، وعلى الثاني يراد من الجنة الجنة المنوية وهى جنة الذات والصفات، ومن أنهارها ما يحصل من التجليات، ومن ثمارها ما يعقب تلك التجليات من الآثار، ومن القناديل المعلقة في ظل العرش مقامات لا تكتته معلقة في ظل عرش الوجود المطلق المحيط، وكونها من ذهب إشارة إلى عظمتها وأنها لا تتأثر إلا بشق الأنفس \*

وحاصل المعنى على هذا أن أرواح الشهداء الذين جادوا بأنفسهم في مرضاة الله تعالى، وأقتلهم الشوق إليه عز شأنه تتمثل صوراً حسنة ناعمة طرية يستحسنها من رآها تطير بجناحي القبول والرضا في أنواع التجليات الالهية وتكتسب بذلك أنواعاً من اللذائذ المعنوية التي لا يقدر قدرها ويتجدد لها في مقدار كل ليلة مقام جليل لا ينال إلا بمثل أعمالهم، وذلك هو النعيم المقيم والفوز العظيم، وكان من أول هذا الخبر وأمثاله قصد سد باب التناسخ ولعله بالمعنى الذي يقول به أهل الضلال غير لازم كما أشرنا إليه في آية البقرة (فرحين بما آتاهم الله من فضله) من الكرامة والنعمة والزلفى عنده (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم) وهم الغزاة الذين لم يقتلوا بعد، أو السالكون المجاهدون أنفسهم الذين لم يبلغوا درجتهم إلى ذلك الوقت (أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) لفوزهم بالأمْن الأعظم، والحبيب الأكرم (يستبشرون بنعمة من الله) عظيمة وهي جنة الصفات (وفضل) أي زيادة عليها وهي جنة الذات، (و) مع ذلك (إن الله لا يضيع أجر) إيمان (المؤمنين) الذي هو جنة الأفعال وثواب الأعمال (الذين استجابوا لله والرسول) بالفناء بالوحدة الذاتية والقيام بحق الاستقامة (من بعدما أصابهم القرع) أي كسر النفس (الذين أحسنوا منهم) وهم الثابتون في مقام المشاهدة (واتقوا) النظر إلى نفوسهم (لهم أجر عظيم) وراء أجر الإيمان (الذين قال لهم الناس) المنكرون قبل الوصول إلى المشاهدة (إن الناس قد جعوا لكم) وتحشدوا للانكار عليكم (فاخشوهم) واتركوا ما أنتم عليه (فزادهم) ذلك القول (إيماناً) أي يقيناً وتوحيداً بنفى الغير وعدم المبالاة به وتوصلوا بنفى ماسوى الله تعالى إلى إثباته (وقالوا حسبنا الله) فشاهدوه ثم رجعوا إلى تفاصيل الصفات بالاستقامة (و) قالوا (نعم الوكيل) فانقلبوا بنعمة من الله وفضل) أي رجعوا بالوجود الحَقَّاني في جنة الصفات والذات (لم يمسه) لم يمسه (سوء) لم يؤذهم أحد إذ لا أحد إلا الواحد (واتبعوا رضوان الله) في حال سلوكهم حتى فازوا بجنة الذات المشار إليها بقوله تعالى: (والله ذو فضل عظيم) كما أشرنا إليه (إيماناً لكم الشيطان يخوف أولياءه) المحجوبين بأنفسهم - فلا تخافوا - المنكرين (وخافون) إذ ليس في الوجود سوى (إن كنتم مؤمنين) أي موحدين توحيداً حقيقياً والله تعالى الموفق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل ﴿وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتوجيهه إليه تشريعاً له بالتسليّة مع الايذان بأنه الرئيس المعنى بشئونه.

والمراد من الموصول إما المنافقون المتخلفون - وإليه ذهب مجاهد - وابن إسحق - وإما قوم من العرب ارتدوا عن الإسلام لمقاربة عبدة الأوثان - وإليه ذهب أبو علي الجبائي - وإما سائر الكفار - وإليه ذهب الحسن - وإما المنافقون وطائفة من اليهود حسبما عيّن في قوله تعالى: (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا) - وإليه ذهب بعضهم - ومعنى (يسارعون في الكفر) يقعون فيه سريعاً لغاية حرصهم عليه وشدة رغبتهم فيه، ولتضمن التسارعة معنى الوقوع تعدت بني دون إلى الشائع تعديتها بها كما في (سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) وغيره، وأوثر ذلك قيل: للاشعار باستقرارهم في الكفر ودوام ملابتهم له في مبدأ المسارعة ومنتهاها كما في قوله سبحانه: (يسارعون في الخيرات) في حق المؤمنين، وأما إثارة كلمة إلى في آيتها فلا تنافي بين المغفرة والجنة منتهى المسارعة وغايتها والموصول فاعل (يحزنك) وليست الصلة علة لعدم الحزن كما هو المعهود في مثله لأن الحزن من الوقوع في الكفر هو الامر اللائق لانه قبيح عند الله تعالى يجب أن يحزن من مشاهدته فلا يصح النهي عن الحزن من ذلك، بل العلة هنا

ما يترتب على تلك المسارعة من مراغمة المؤمنين وإيصال المضرة اليهم إلا أنه عبر بذلك بمبالغة في النهي .

والمراد لا يحزنك خوف أن يضروك ويعينوا عليك ، ويدل على ذلك إيلاء قوله تعالى :

﴿ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا ﴾ ردأ وإنكاراً لظن الخوف ، والكلام على حذف مضاف ، والمراد أولياء الله مثلاً للقرينة العقلية عليه ، وفي حذف ذلك وتعليق نفي الضرر به تعالى تشريف للمؤمنين وإيذان بأن مضارتهم بمنزلة مضارته سبحانه وتعالى ، وفي ذلك مزيد مبالغة في التسلية ، و ( شيئاً ) في موضع المصدر أي لن يضره ضرراً ما ، وقيل : مفعول بواسطة حرف الجر أي لن يضره بشئ ما أصلاً ، وتأويل يضرُوا بما يتعدى بنفسه إلى مفعولين مما لا داعي إليه ، ولعل المقام يدعو إلى خلافه ، وقرأ نافع - يحزن - بضم الياء وكسر الزاى فى جميع القرآن إلا قوله تعالى : ( لا يحزنهم الفرع الأكبر ) فإنه فتحها وضم الزاى ، وقرأ الباقر لما قرأ نافع في المستثنى . وقرأ أبو جعفر عكس ما قرأ نافع ، والماضى على قراءة الفتح حزن ، وعلى قراءة الضم من أحزن ، ومعناها واحد إلا أن حزن لغة قليلة ، وقيل : حزنه بمعنى أحدث له حزناً . وأحزته بمعنى عرضته للحزن ، وقال الخليل : حزنه بمعنى جعلت فيه حزناً كدهنته بمعنى جعلت فيه دهناً ، وأحزته بمعنى جعلته حزينا . وقرئ يسرعون بغير ألف من أسرع ويسارعون بالامالة والتفخيم .

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ الْأَيُّحَظَّ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ ﴾ استئناف لبيان الموجب لمسارعهم كأنه قيل : لم يسارعون في الكفر مع أنهم لا ينتفعون به ؟ فأجيب بأنه تعالى يريد أن لا يجعل لهم نصيباً مآمن الثواب في الآخرة فهو يريد ذلك منهم ، فكيف لا يسارعون ، وفيه دليل على أن الكفر بإرادة الله تعالى وإن عاقب فاعله وذمه لأن ذلك لسوء استعداده المقتضى إفاضة ذلك عليه ، وذكر بعض المحققين أن في ذكر الإرادة إيذاناً بكآل خلوص الداعي إلى حرمانهم وتعذيبهم حيث تعلقت بهما إرادة أرحم الراحمين ، وزعم بعضهم أنه مبنى على مذهب الاعتزال وليس كذلك كما لا يخفى لأنه لم يقل لم يرد كفرهم ولا رمز اليه ، وصيغة المضارع للدلالة على دوام الإرادة واستمرارها ، ويرجع إلى دوام واستمرار منشأ هذا المراد وهو الكفر ففيه إشارة إلى بقائهم على الكفر حتى يهاكوا فيه ﴿ وَلَهُمْ ﴾ مع هذا الحرمان من الثواب بالكلية ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٧٦ ﴾ لا يقدر قدره ، نقل عن بعضهم أنه لما دلت المسارعة في الشئ على عظم شأنه وجلالة قدره عند المسارع وصف عذابه بالعظم رعاية للنسبة وتنبها على حقارة ما سارعوا فيه وخساسته في نفسه ، وقيل : إنه لما دل قوله تعالى : ( إنهم لن يضرُوا الله شيئاً ) على عظم قدر من قصدوا إضراره وصف العذاب بالعظم إيذاناً بأن قصد إضرار العظيم أمر عظيم يترتب عليه العذاب العظيم ، والجملة إما حال من الضمير في لهم أي يريد الله تعالى حرمانهم من الثواب معداً لهم عذاب عظيم ، وإما مبتدأة مينة لحظهم من العذاب إثر بيان أن لا شئ لهم من الثواب .

وزعم بعضهم أن هاتين الجملتين في موضع التعليل للنهي السابق ، وأن المعنى ولا يحزنك أنهم يسارعون في إعلاء الكفر وهدم الإسلام لا خوفاً على الإسلام ولا ترهما عليهم أما الأول فلا تتم ( لن يضرُوا الله شيئاً ) فلا يقدر ون على هدم دينه الذي يريد إعلاؤه ، وحيث لا حاجة إلى إرادة أولياء الله ، وأما الثاني فلا تنه يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم .

واستأنس له بأنه كثيراً ما وقع نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن إيقاعه نفسه الكربة في المشقة لهايتهم

وعن كونه ضيق الصدر لكفرهم وخوطب بأنه - ما عليك إلا البلاغ - (ولست عليهم بمسيطر) ولا يخلو عن بعد ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَشْرَكُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ﴾ أى أخذوا الكفر بدلا من الايمان رغبة فيما أخذوا وإعراضاً عما تركوا ولهذا وضع (اشترؤا) موضع بدلوا فان الاول أظهر فى الرغبة وأدل على سوء الاختيار، وقوله تعالى: ﴿لَنْ يَضُرَّوْا اللَّهَ شَيْئاً﴾ تقدم الكلام فيه ، وفيه هنا تعريض ظاهر باقتصار الضرر عليهم كأنه قيل: وإنما يضررون أنفسهم ، والمراد من الموصول هنا ما أريد منه هناك والتكرير لتقرير الحكم وتأكيد بيان علته بتغيير عنوان الموضوع فان ما ذكر فى حيز الصلة لكونه علماً فى الحسبان الكلى والحرمان الابدى صريح فى حقوق ضرره بأنفسهم وعدم تعديه إلى غيرهم أصلاً، ودال على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم فكيف يتأتى منهم ما يتوقف على قوة الحزم ورزانة الرأى ورصانة التدبير من مضارة أولياء الله تعالى الذين تكفل سبحانه لهم بالنصر وهى أعز من جليمة وأمنع من لهاء الليث، وجوز أن يراد بالموصول هنا عام، ويراد به هناك خاص وهو ما عدا ما ذهب إليه الحسن فيه ، والجملة مقررمة لمضمون ما قبلها تقرير القواعد الكلية لما اندرج تحتها من جزئيات الاحكام ، وجوز الزمخشري أن يكون الاول عاما للكفار وهذا خاصا بالمنافقين وأفردوا بالذكر لانهم أشد منهم فى الضرر والكيد، واعترض بأن إرادة العام هناك مما لا يلقى بفخامة شأن التنزيل لما أن صدور المسارعة فى الكفر بالمعنى المذكور وكونها مظنة لإيراث الحزن لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما يفهم من النهى عنه إنما يتصور بمن علم اتصافه بها وأما من لا يعرف حاله من الكفرة الكاثنين فى الأماكن البعيدة فاسناد المسارعة المذكورة إليهم واعتبار كونها من مبادئ حزنه عليه الصلاة والسلام مما لا وجه له، ويمكن أن يقال: إن القائل بالعموم فى الاول لم يرد بالكفار مقابل المؤمنين حيث كانوا على أى حال وجدوا بل ما يشمل المتخلفين والمرتدين مثلاً ممن يتوقع إضرارهم صلى الله تعالى عليه وسلم وحينئذ لا يرد هذا الاعتراض .

وقيل : المراد من الاول المنافقون أو من ارتدوا بما هنا اليهود ، والمراد من الايمان إما الايمان الحاصل بالفعل كما هو حال المرتدين أو بالقوة القرينة منه الحاصلة بمشاهدة دلائله فى التوراة كما هو شأن اليهود مثلاً ، وإما الايمان الاستعدادى الحاصل بمشاهدة الوحى الناطق والدلائل المنصوبة فى الآفاق والآنفس كما هو دأب جميع الكفرة بما عدا ذلك وإما القدر المشترك بين الجميع كما هو دأب الجميع فتفان ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٧﴾ أى مؤلم والجملة مبتدأة مبينة لكمال فظاعة عذابهم بذكر غاية إيلاهم بعد ذكر نهاية عظمه ، أو مقررمة للضرر الذى آذنت به الجملة الاولى قيل: لما جرت العادة باغتيال المشتري بما اشتراه وسروره بتحصيله عند كون الصفقة رابحة وبتألمه عند كونها خاسرة وصف عذابهم بالايلاام مراعاة لذلك، ونقله مولانا شيخ الاسلام .

﴿وَلَا يَحْسِنُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نَمْلَى لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ﴾ عطف على قوله تعالى : ( ولا يحزنك ) والفعل مسند إلى الموصول ، و ( أن ) وما عملت فيه ساد مسند مفعوليه عند سيويه لحصول المقصود وهو تعلق أفعال القلوب بنسبة بين المبتدا والخبر ، وعند الاخفش المفعول الثانى مخذوف ، و ( ما ) إمام صدرية ، أو موصولة وكان حقها فى الوجهين أن تكتب مفصولة لكنها كتبت فى الإمام موصولة ، واتباع الإمام لازم ، ولعل وجهه مشاكلة ما بعده ، والحل على الأكثر فيها ، و ( خير ) خبر ، وقرئ خيراً بالنصب على أن يكون - لأنفسهم - هو الخبر و ( لهم ) تبيين ، أو حال من ( خير ) والإملاء فى الاصل إطالة المدة والملا الحين الطويل ، ومنه الملوان

للليل والنهار لطول تعاقبهما ، وأما إملاء الكتاب فسمى بذلك لطول المدة بالوقوف عند كل كلمة .  
وقيل : الإملاء التخلية والشأن يقال : أملئ لفرسه إذا أرخى له الطول ليرعى كيف شاء .  
وحاصل التركيب لا يحسن الكافرون أن إملأناهم ، أو أن الذي نملئ ( خير لأنفسهم ) أولاً يحسن الكافرون خيرية إملأناهم ، أو خيرية الذي نملئ لهم ثابتة أو واقعة ، وما آل ذلك نهيمهم عن السرور بظاهر إطالة الله تعالى أعمارهم وإملأناهم على ما هم فيه ، أو بتخليتهم وشأنهم بناءً على حسابان خيريته لهم ، وتحسينهم ببيان أنه شربحت وضرر محض ، وقرأ حمزة ( ولا تحسن ) بالياء ، والخطاب إما لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الأنسب بمقام التسلية إلا أن المقصود التعريض بهم إذ حسبوا ما ذكره ، وإما لكل من يتأتى منه الحسابان قصداً إلى إشاعة فظاعة حالهم ، والموصول مفعول ، و ( إنما نملئ ) الخ بدل اشتغال منه ، وحيث كان المقصود بالذات هو البدل وكان هنا مما يستد مسد المفعولين جاز الاقتصار على مفعول واحد ، وإلا فالأقتصار لولا ذلك غير صحيح على الصحيح ، ويجوز أن يكون ( إنما نملئ ) مفعولاً ثانياً إلا أنه لكونه في تأويل المصدر لا يصح حمله على الذوات فلا بد من تقدير ، أما في الأول أي لا تحسن حال الذين كفروا وشأنهم ، وأما في الثاني أي لا تحسن الذين كفروا أصحاب ( إنما نملئ لهم ) الخ ، وإنما قيد الخير بقوله تعالى : ( لأنفسهم ) لأن الإملاء خير للمؤمنين لما فيه من الفوائد الجمة ، ومن جعل ( خيراً ) فيما نحن فيه أفعال تفضيل ، وجعل المفضل عليه القتل في سبيل الله تعالى جعل التفضيل مبنيًا على اعتبار الزعم والمماثلة ، والآية نزلت في مشركي مكة - وهو المروى عن مقاتل - أو في قريظة . والنصير - وهو المروى عن عطاء - ( إنما نملئ لهم ليزدادوا إنما ) استئناف بما هو العلة للحكم قبلها ، والقائلون بأن الخير والشر بإرادته تعالى يجوزون التعليل بمثل هذا ، إما لأنه غرض وإما لأنه مراد مع الفعل فيشبه العلة عند من لم يجوز تعليل أفعاله بالأغراض . وأما المعتزلة فانهم وإن قالوا بتعليلها لكن القبيح ليس مراداً له تعالى عندهم ومطلوباً وغرضاً ، ولهذا جعلوا إزياداً لا يتم هنا باعثاً نحو وقعت عن الحرب جنباً لا غرضاً يقصد حصوله ، ولما لم يكن الإزياد متقدماً على الإملاء هنا ، والباعث لا بد أن يكون متقدماً جعلوه استعارة بناءً على أن سبقه في علم الله تعالى القديم الذي لا يجوز تخلف المعلوم عنه شبهه بتقدم الباعث في الخارج ولا يخفى تعسفه ، ولذا قيل : إن الأسهل القول بأن اللام للعاقبة .  
واعترض بأنه وإن كان أقل تسكفاً إلا أن القول بها غير صحيح لأن هذه الجملة تعليل لما قبلها فلو كان الإملاء لغرض صحيح يترتب عليه هذا الأمر الفاسد القبيح لم يصح ذلك ولم يصلح هذا تعليلاً لنهيمهم عن حسابان الإملاء لهم خيراً فتأمل قاله بعض المحققين .

وقرأ يحيى بن وثاب بفتح ( إنما ) هذه وكسر الأولى وياء الغيبة في ( يحسن ) على أن ( الذين كفروا ) فاعل ( يحسن ) و ( إنما نملئ لهم ) ( ليزدادوا إنما ) قائم مقام مفعول الحساب ، والمعنى ( ولا يحسن الذين كفروا ) أن إملأناهم لازدياد الإثم بل للتوبة والدخول في الإيمان وتدارك ما فات ، و ( إنما نملئ لهم خير لأنفسهم ) اعتراض بين الفعل ومعموله ومعناه أن إملأناهم خير لهم إن اتبهوا وتابوا . والفرق بين القراءتين أن الإملاء على هذه القراءة لإرادة التوبة والإملاء للازدياد منفي ، وعلى القراءة الأخرى هو مثبت ، والآخر منفي ضمناً ولا تعارض بينهما لأنه عند أهل السنة يجوز إرادة كل منهما ولا يلزم تخلف المراد عن الإرادة لأنه مشروط بشرط ما علمت .  
وزعم بعضهم أن جملة ( إنما نملئ لهم خير ) الخ حالية أي لا يحسن في هذه الحالة هذا ، وهذه الحالة منافية له

وليس بشئ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ ١٧٨﴾ جملة مبتدأة مبنية لحالهم في الآخرة إثر بيان حالهم في الدنيا وأحوال من الواو أى ايزدادوا إثماً معداً لهم عذاب مهين وهذا متعين في القراءة الأخيرة - كما ذهب إليه غير واحد من المحققين - ليكون مضمون ذلك داخلاً في حيز النهى عن الحسبان بمنزلة أن يقال : ( ايزدادوا إثماً ) وليكون لهم عذاب ، وجعلها بعضهم معطوفة على جملة ( ايزدادوا ) بأن يكون ( عذاب مهين ) فاعل الظرف بتقدير ويكون ( لهم عذاب مهين ) وهو من الضعف بمكان ، نعم قيل : بجواز كونها اعتراضية وله وجه في الجملة ، هذا وإنما وصف عذابهم بالآهانة لأنه - كما قال شيخ الاسلام - لما تضمن الايملاء التمتع بطيبات الدنيا ويزننها وذلك مما يستدعى التعزز والتجبر وصفه به ليكون جزاؤهم جزاءً وفاقاً - قاله شيخ الاسلام - ويمكن أن يقال إن ذلك إشارة إلى رد ما يمكن أن يكون منشأ لحسبانهم وهو أنهم أعز له عروجل إثر الإشارة إلى رده بنوع آخره ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَتَمُّ عَلَيْهِ﴾ كلام مستأنف مسوق لوعده المؤمنين ووعد المنافقين بالعقوبة الدنيوية وهى الفضيحة والخزى إثر بيان عقوبتهم الآخروية ، وقدم بيان ذلك لأنه أمس بالآيملاء لازدياد الآثام ، وفي هذا الوعد والوعيد أيضاً ما لا يخفى من التسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم كما في الكلام السابق ، وقيل : الآية مسوقة لبيان الحكمة في إملائه تعالى للكفرة إثر بيان شرية لهم ، ولا يخفى أنه بعيد فضلاً عن كونه أقرب ، والمراد من المؤمنين المخلصون والخطاب على ما يقتضيه الذوق لعامة المخلصين : والمنافقين فقيه التفات في ضمن التلوين ، والمراد بتمامه عليه اختلاط بعضهم ببعض استواؤهم في إجراء أحكام الاسلام عليهم ، وإلى هذا جنح المحققون من أهل التفسير ، وقال أكثرهم : إن الخطاب للمنافقين ليس إلا ، فقيه تلوين فقط ، وذهب أكثر أهل المعاني إلى أنه للمؤمنين خاصة فقيه تلوين والتفات أيضاً .

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق على عن ابن عباس . وابن جرير . وغيره عن قتادة أنه للكفار ، ولعل المراد بهم المنافقون وإلا فهو بعيد جداً ، واللام في ( ليدر ) متعلقة بمحذوف هو الخبر لكان ، والفعل منصوب بأن مضمرة بعدها - كما ذهب إليه البصريون - أى ما كان الله مريداً لأن يذر المؤمنين الخ ؛ وقال الكوفيون اللام مزيدة للتأكيد وناسبة للفعل بنفسها والخبر هو الفعل ؛ ولا يقدح في عملها زيارتها إذا الزائد قد يعمل كما في حروف الجر الزيدة فلا ضعف في مذهبهم من هذه الحيثية كما وهم ، وأصل يذر يوذر فحذفت الواو منها تشبيهاً لها يذرع وليس لحذفها علة هناك إذ لم تقع بين ياء وكسرة ولا ما هو في تقدير الكسرة بخلاف يذرع فان الأصل يودع فحذفت الواو لوقوعها بين الياء وما هو في تقدير الكسرة ، وإنما فتحت الدال لأن لامه حرف حلقي فيفتح له ما قبله ومثله - يسمع ويطأ ويقع - ولم يستعملوا من يذر ماضياً ولا مصدرأ ولا اسم فاعل مثلاً استثناءً ما يتصرف مرادفه وهو يترك .

وقوله تعالى : ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ غاية لما يفهمه النفي السابق كأنه قيل : ما يتركهم على ذلك الاختلاف بل يقدر الأمور ويرتب الاسباب حتى يعزل المنافق من المؤمن وليس غاية للكلام السابق نفسه إذ يصير المعنى أنه تعالى لا يترك المؤمنين على ما أتم عليه إلى هذه الغاية ، ويفهم منه كما قال السمين : إنه إذا وجدت الغاية ترك المؤمنين على ما أتم عليه ، وليس المعنى على ذلك وعبر عن المؤمن والمنافق بالطيب والخبيث تسجيلاً على كل منهما بما يليق به وإشعاراً بعلّة الحكم ، وأفرد الخبيث والطيب مع تعدد ما يريد بكل إيداناً بأن مدار

إفراز أحد الفريقين من الآخر هو اتصافهما بوصفهما لخصوصية ذاتهما وتعدد آحادهما، وتعلق الميز بالخبيث مع أن المتبادر مما سبق من عدم ترك المؤمنين على الاختلاط تعليقه بهم وإفرازهم عن المنافقين لما أن الميز الواقع بين الفريقين إنما هو بالتصرف في المنافقين وتغييرهم من حال إلى حال أخرى مع بقاء المؤمنين على ما كانوا عليه من أصل الإيمان وإن ظهر مزيد إخلاصهم لا بالتصرف فيهم وتغييرهم من حال إلى حال مع بقاء المنافقين على ما هم عليه من الاستتار وإنما لم ينسب عدم الترك إليهم لما أنه مشعر بالاعتناء بشأن من نسب إليه فان المتبادر منه عدم الترك على حالة غير ملائمة كما يشهد به الذوق السليم قاله بعض المحققين، وقيل: إنما قدم الخبيث على الطيب وعاق به فعل الميز إشعاراً بمزيد رداءة ذلك الجنس فان الملقى من الشئين هو الآدون \*

وقرأ حمزة . والكسائي (يميز) بالتشديد وماضيه ميز ، وماضي المخفف ماز ، وهما - كما قال غير واحد - لقتان بمعنى واحد ، وليس التضعيف لتعدى الفعل كما في فرح وفرح ، لان ماز وميز يتعديان إلى مفعول واحد ، ونظير ذلك عاض وعوض ، وعن ابن كثير أنه قرئ (يميز) بضم أوله مع التخفيف على أنه من أماز بمعنى ميز ، واختلف بم يحصل هذا الميز ؟ فقيل: بالمحن والمصائب كما وقع يوم أحد، وقيل: بإعلاء كلمة الدين وكسر شوكه المخالفين، وقيل: بالوحى إلى النبي ﷺ ولهذا أردفه سبحانه بقوله :

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهِ مَنْ يَّشَاءُ ﴾ ومن هنا جعل مولانا شيخ الاسلام ما قبل الاستدراك تهيداً لبيان الميز الموعود به على طريق تجريد الخطاب للمخلصين تشریفاً لهم ، والاستدراك إشارة إلى كيفية وقوعه على سبيل الاجمال وأن المعنى ما كان الله ليترك المخلصين على الاختلاط بالمنافقين بل يرتب المبادئ حتى يخرج المنافقين من بينهم ، وما يفعل ذلك بإطلاعكم على ما في قلوبهم من الكفر والنفاق والله تعالى يوحى إلى رسوله ﷺ فيخبره بذلك وبما ظهر منهم من الاقوال والافعال حسبما حكى عنهم بعضه فيما سلف فيفضحهم على رؤوس الاشهاد ويخلصكم مما تكرهون ، وذكر أنه قد جوّز أن يكون المعنى لا يترككم محتطين (حتى يميز الخبيث من الطيب) بأن يكلفكم التكليف الصعبة التي لا يصبر عليها إلا المخلص الذين امتحن الله تعالى قلوبهم كذلك الارواح في الجهاد ، وإنفاق الاموال في سبيل الله تعالى ، فيجعل ذلك عياراً على عقائدكم وشاهداً بضمائركم حتى يعلم بعضكم بما في قلب بعض بطريق الاستدلال لامن جهة الوقوف على ذات الصدور ، فان ذلك بما استأثر الله تعالى به ، وتعقبه بأن الاستدراك باجتناب الرسل المنبئ عن مزيد مزيهم وفضل معرفتهم على الخلق إثر بيان قصور رتبهم عن الوقوف على خفايا السرائر صريح في أن المراد إظهار تلك السرائر بطريق الوحى لا بطريق التكليف بما يؤدي إلى خروج أسرارهم عن رتبة الخفاء \*

وأنت تعلم أن دعوى أن الاستدراك صريح فيما ادعاه من المراد بما لا يكاد يثبت الدليل ، ولهذا قيل : إن حاصل المعنى ليس لكم رتبة الاطلاع على الغيب وإنما لكم رتبة العلم الاستدلالي الحاصل من نصب العلامات والادلة ، والله تعالى سيمنحكم بذلك فلا تطمعوا في غيره فان رتبة الاطلاع على الغيب لمن شاء من رسله ، وأين أنتم من أولئك المصطفين الاخيار ؟ نعم ما ذكره هذا المولى أظهر ، وأولى ، وقد سبقه إليه أبو حيان ، والمراد من قوله سبحانه : ( ليطلعكم ) إما ليؤتى أحدكم علم الغيب فيطلع على ما في القلوب أو ليطلع جميعكم أى أنه تعالى لا يطلع جميعكم على ذلك بل يختص به من أراد ، وأيد الاول بأن سبب النزول أكثر ملائمة له \*

فقد أخرج ابن جرير عن السدي أن الكفرة قالوا إن كان محمد صادقاً فليخبرنا من يؤمن منا ومن يكفر فنزلت  
ونقل الواحدى عن السدي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : عرضت على أمتي في صورها كما  
عرضت على آدم وأعلنت من يؤمن بي ومن يكفر فبلغ ذلك المنافقين فاستهزؤا وقالوا : يزعم محمد أنه يعلم  
من يؤمن به ومن يكفر ونحن معه ولا يعرفنا فأنزل الله تعالى هذه الآية « وقال الكلبي : قالت قريش : « تزعم  
يا محمد أن من خالك فهو في النار والله تعالى عليه غضبان وأن من تبعك على دينك فهو من أهل الجنة والله  
تعالى عنه راض فأخبرنا بمن يؤمن بك ومن لا يؤمن فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وأيد الثاني بأن ظاهر السوق  
يقضيه قيل : والحق اتباع السوق ويكفي أدنى مناسبة بالقصة في كونها سبباً للنزول على أن في سند هذه الآثار  
مقالاً حتى قال بعض الحفاظ في بعضها : إني لم أقف عليه ، وقد روى عن أبي العالية ما يخالفها وهو أن المؤمنين  
سئلوا أن يعطوا علامة يفرقون بها بين المؤمنين والمنافقين فنزلت ، والاجتناب الاستخلاص كما روى عن أبي مالك  
ويؤول إلى الاصطفاء والاختيار وهو المشهور في تفسيره ، ويقال جبوت المال وجبته بالواو والياء فياء يجتبي  
هنا إما على أصلها أو منقلبة من واو لانكسار ما قبلها ، وعبر به للايدان بأن الوقوف على الاسرار الغيبية لا يتأتى  
إلا بمن رشحه الله تعالى لمنصب جليل تقاصرت عنه همم الأمم واصطفاه على الجماهير لارشادهم (من) لا ابتداء  
الغاية وتعميم الاجتناب لسائر الرسل عليهم السلام للدلالة على أن شأنه عليه الصلاة والسلام في هذا الباب  
أمر مبین له أصل أصيل جار على سنة الله تعالى المسلوكة فيما بين الرسل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم \*

وقيل : إنها للتبويض فان الاطلاع على المغيبات يختص ببعض الرسل ، وفي بعض الاوقات حسبما تقتضيه مشيئته  
تعالى ولا يخفى أن كون ذلك في بعض الاوقات مسلم ، وأما كونه مختصاً ببعض الرسل ففي القلب منه شيء .  
ولعل الصواب خلافه ولا يشكل على هذا أن الله تعالى قد يطلع على الغيب بعض أهل الكشف ذوى الأنفس  
القدسية لأن ذلك بطريق الوراثة لا استقلالاً وهم يقولون : إن المختص بالرسل عليهم السلام هو الثاني على  
أنه إذا كان المراد ما أيده السوق بعد هذا الاستشكال وإظهار الاسم الجليل في الموضعين لترية المهابة ومثله على ما قيل  
ما في قوله تعالى : ﴿ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴾ والمراد آمنوا بصفة الاخلاص فلا يضر كون الخطاب عاماً  
للمنافقين وهم مؤمنون ظاهراً \*

وتعميم الامر مع أن سوق النظم الكريم للإيمان بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجاب الايمان به بالطريق  
البرهاني والاشعار بأن ذلك مستلزم للإيمان بالكل لأنه ﷺ مصدق لما بين يديه من الرسل وهم شهداء  
بصحة نبوته ، والمأمور به الإيمان بكل ما جاء به عليه الصلاة والسلام فيدخل فيه تصديقه فيما أخبر به من  
أحوال المنافقين دخولا أولياً ، وقد يقال : إن المراد من الإيمان بالله تعالى أن يعلموه وحده مطلعاً على الغيب .  
ومن الإيمان برسله أن يعلموه عباداً مجتبيين لا يعلمون إلا ما علمهم الله تعالى ولا يقولون إلا ما يوحى إليهم  
في أمر الشرائع ، وكون المراد من الإيمان بالله تعالى الايمان بأنه سبحانه وتعالى لا يترك المخلصين على الاختلاط  
(حتى يميز الخبيث من الطيب) بنصب العلامات وتحصيل العلم الاستدلالي بمعرفة المؤمن والمنافق . ومن الايمان  
برسله الايمان بأنهم المترشحون للاطلاع على الغيب لا غيرهم بعيد كما لا يخفى ﴿ وَإِنْ تَوَمَّنُوا ﴾ أى بالله تعالى ورسله

حق الايمان ﴿وَتَقْوًا﴾ المخالفة في الامر والنهي أو تقوا النفاق ﴿فَلَكُمْ﴾ بمقابلة ذلك فضلا من الله تعالى  
﴿أَجْرٌ عَظِيمٌ ١٧٩﴾ لا يكتنه ولا يحد في الدنيا والآخرة.

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ بيان لحال البخل وسوء عاقبته وتخطئه  
لأهله في دعواهم خيريته حسب بيان حال الإملاء. وبهذا ترتبط الآية بما قبلها.

وقيل: وجه الارتباط أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل الأرواح في الجهاد وغيره شرع ههنا في التحريض  
على بذل المال وبين الوعيد الشديد لمن يخل وإيراد ما بخلوا به بعنوان إيتاء الله تعالى إياه من فضله للبالغة  
في بيان سوء صنيعهم فان ذلك من موجبات بذله في سبيله سبحانه وفعل الحسبان مسند إلى الموصول والمفعول  
الأول محذوف لدلالة الصلة عليه.

واعترض بأن المفعول في هذا الباب مطلوب من جهتين من جهة العامل فيه ومن جهة كونه أحد جزأى  
الجملة فلما تكرر طلبه امتنع حذفه ونقض ذلك بخبر كان فانه مطلوب من جهتين أيضاً ولا خلاف في جواز  
حذفه إذا دل عليه دليل.

ونقل الطيبي عن صاحب الكشف أن حذف أحد مفعولى حسب إتمام يجوز إذا كان فاعل حسب ومفعولاً شيئاً  
واحداً في المعنى كقوله تعالى: (ولا يحسن الذين قتلوا في سبيل الله أموالاً) على القراءة بالياء التحتية، ثم قال:  
وهذه الآية ليست كذلك فلا بد من التأويل بأن يقال: (إن الذين يخلون) الفاعل لما اشتمل على البخل كان  
في حكم اتحاد الفاعل والمفعول ولذلك حذف، وقيل: إن الزمخشري كنى عن قوة القرينة بالاتحاد الذى ذكره  
وكلا القولين ليسا بشئ، والصحيح أن مدار صحة الحذف القرينة فتى وجدت جاز الحذف ومتى لم توجد لم يحز.  
والقول بأن هو ضمير رفع استعير في مكان المنصوب وهو راجع إلى البخل أو الإيتاء على أنه مفعول أولاً  
تعسف جداً لا يليق بالنظم الكريم - وإن جوزه المولى عصام الدين تبعاً لابي البقاء - حتى قال في الدر المنصور:  
إنه غلط، والصحيح أنه ضمير فصل بين مفعولى حسب لا تؤكد للظاهر بما توهم، وقيل: الفعل مسند إلى ضمير  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أو ضمير من يحسب، والمفعول الأول هو الموصول بتقدير مضاف أى بخل  
الذين، والثاني (خيراً) كإفى الوجه الاول وهو خلاف الظاهر، نعم إنه متعين على قراءة الخطاب.

وعلى كل تقدير يقدر بين الباء ومجرورها مضاف أى لا يحسن، أو (لا تحسن الذين يخلون) يأنفق أو زكاة  
ما آتاهم الله من فضله هو صفة حسنة (أو خيراً) لهم من الاتفاق ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ عَظِيمٌ﴾ والتنصيص  
على ذلك مع عليه مما تقدم للبالغة ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ بيان لكيفية شريته لهم، والسين  
مزيدة للتأكيد، والكلام عند الاكثرين إما محمول على ظاهره، فقد أخرج البخارى عن أبى هريرة رضى الله  
تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من آتاه الله تعالى ما لا فلم يؤد زكاته مثل له شجاع  
أقرع له زبيتان يطوقه يوم القيامة فيأخذ بلهزمته يقول: أنا مالك أنا كثرك ثم تلا هذه الآية:»

وأخرج غير واحد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «ما من ذى رحم يأتى ذا رحمه فيسأله من  
فضل ما أعطاه الله تعالى إياه فيخل عليه إلا أخرج له يوم القيامة من جهنم شجاع يتلظح حتى يطوقه» ثم قرأ الآية.

وأخرج عبد الرزاق . وغيره عن إبراهيم النخعي أنه قال : يجعل ما بخلوا به طوقاً من نار في أعناقهم .  
 وذهب بعضهم إلى أن الظاهر غير مراد ، والمعنى كما قال مجاهد : سيكلفون أن يأتوا بمثل ما بخلوا به من  
 أموالهم يوم القيامة عقوبة لهم فلا يأتون ، وقال أبو مسلم : سيلزمون وبال ما بخلوا به إلزام الطوق على أنه  
 حذف المضاف ، وأقيم المضاف إليه مقامه للإيذان بكمال المناسبة بينهما ، ومن أمثالهم تقلدها طوق الحمامة ،  
 وكيفما كان فالآية نزلت في مانعي الزكاة كما روى ذلك عن الصادق . وابن مسعود . والشعبي . والسدي . وخلق  
 آخرين وهو الظاهر ، وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنها نزلت في أهل الكتاب الذين  
 كتبوا صفه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ونبوته التي نطق بها التوراة ، فالمراد بالبخل كتمان العلم وبالفضل  
 التوراة التي أوتوها ، ومعنى (سيطوقون) ما قاله أبو مسلم ، أو المراد أنهم يطقون طوقاً من النار جزاء هذا الكتمان .  
 فالآية حينئذ نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من  
 نار » وعليه يكون هذا عوداً إلى ما انجز منه الكلام إلى قصة أحد ، وذلك هو شرح أحوال أهل الكتاب  
 قيل : وبعضه أن كثيراً من آيات بقية السورة فيهم ﴿ وَلَهُ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي الله تعالى  
 وحده لا لأحد غيره استقلالاً أو اشتراكاً ما في السموات والأرض مما يتوارث من مال وغيره كالأحوال التي  
 تنتقل من واحد إلى آخر كالرسالات التي يتوارثها أهل السماء مثلاً فلهؤلاء القوم يدخلون عليه بملكهم  
 ولا ينفقونه في سبيله وابتغاء مرضاته ، فالمراث مصدر كالميعاد وأصله موارث فقلت الواو ياء لانكسار  
 ما قبلها ، والمراد به ما يتوارث ، والكلام جار على حقيقته ولا يجاز فيه ، ويجوز أنه تعالى يرث من هؤلاء ما في  
 أيديهم مما بخلوا به وينتقل منهم إليه حين يهلكهم ويفنيهم وتبقى الحسرة والتدامة عليهم ، ففي الكلام على هذا  
 مجاز قال الزجاج : أي إن الله تعالى يفني أهلها فيفنيان بما فيهما ليس لأحد فيهما ملك فخرطبوا بما يعلمون لأنهم  
 يجعلون ما يرجع إلى الإنسان ميراثاً ملكاً له ﴿ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ من المنع والبخل ﴿ خَيْرٌ ۚ ۱۸۰ ﴾ فيجازيكم  
 على ذلك ، وإظهار الاسم الجليل لترية المهابة والالتفات إلى الخطاب للبالغة في الوعيد لأن تهديد العظيم بالمواجهة  
 أشد وهي قراءة نافع ، وابن عامر . وعاصم . وحزة . والكسائي ، وقرأ الباقون بالياء على الغيبة .

﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنَاءُ ﴾ أخرج ابن إسحق . وابن جرير .  
 وابن أبي حاتم من طريق عكرمة عن ابن عباس قال : دخل أبو بكر رضي الله تعالى عنه بيت المدراس  
 فوجد يهود قد اجتمعوا إلى رجل منهم يقال له فنحاص . وكان من علمائهم وأخبارهم . فقال أبو بكر :  
 ويحك يا فنحاص اتق الله تعالى وأسلم فوالله إنك لتعلم أن محمداً رسول الله تجددونه مكتوباً عندكم  
 في التوراة فقال فنحاص : والله يا أبا بكر ما بنا إلى الله تعالى من فقر وإنه إلينا لفقير وما تتضرع إليه كما تتضرع  
 إلينا وإننا عنه لأغنياء ولو كان غنياً عنا ما استقرض منا كما يزعم صاحبكم وأنه ينهاكم عن الربا ويعطينا ولو كان  
 غنياً عنا ما أعطانا الربا فغضب أبو بكر رضي الله تعالى عنه فضرب وجه فنحاص ضربة شديدة وقال : والذي  
 نفسي بيده لولا العهد الذي بيننا وبينك لضربت عنقك يا عدو الله تعالى فذهب فنحاص إلى رسول الله ﷺ  
 فقال : يا محمد انظر ما صنع صاحبك بي فقال رسول الله ﷺ لأبي بكر رضي الله تعالى عنه : ما حملك على ما صنعت ؟  
 قال : يا رسول الله قال قولاً عظيماً يزعم أن الله تعالى شأنه فقير وهم عنه أغنياء فلما قال ذلك غضبت لله تعالى

بما قال فضربت وجهه فجحد فنحاص فقال : ما قلت ذلك فأُنزل الله تعالى فيما قال فنحاص تصديقاً لأبي بكر رضي الله تعالى عنه هذه الآية ، وأُنزل في أبي بكر وما بلغه في ذلك من الغضب و(لتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً) الآية

وأخرج ابن المنذر عن قتادة أنه قال : ذكر لنا أنها نزلت في حي بن أخطب لما أنزل الله تعالى ( من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ) قال : يستقرضنا ربنا إنما يستقرض الفقير الغني •

وأخرج الضياء . وغيره من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : أتت اليهود رسول الله ﷺ حين أنزل الله تعالى ( من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ) فقالوا : يا محمد فقير ربك يسأل عباده القرض ؟ فأُنزل الله تعالى الآية ، والجمع على الروايتين الأوليين مع كون القائل واحداً لرضا الباقيين بذلك ، وتخصيص هذا القول بالسماع مع أنه تعالى سميع لجميع المسموعات كناية تلويحية عن الوعيد لأن السماع لازم العلم بالمسموع وهو لازم الوعيد في هذا المقام فهو سماع ظهور وتهديد لاسماع قبول ورضا - كما في سماع الله لمن حمده - وإنما عبر عن ذلك بالسماع للايذان بأنه من الشناعة والسماجة بحيث لا يرضى قائله بأن يسمعه سامع ولهذا أنكره ، ولكون إنكارهم القول بمنزلة إنكار السمع أكدته تعالى بالتأكيّد القسّمى ، وفيه أيضاً من التشديد في التهديد والمبالغة في الوعيد ما لا يخفى ، والعامل في موضع إن وما عملت فيه قالوا : فهي المحكية به ، وجوز أن يكون ذلك معمولا لقول المضاف لانه مصدر ، قال أبو البقاء : وهذا يخرج على قول الكوفيين في أعمال الأول وهو أصل ضعيف ويزداد هنا ضعفاً بأن الثاني فعل ، والأول مصدر وإعمال الفعل لكونه أقوى أولى •

﴿ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا ﴾ أى سنكتبه في صحائف الكتبة ، فالإسناد مجازى والكتابة حقيقة ، أو سنحفظه في علمنا ولا نهمله فالإسناد حقيقة والكتابة مجاز ، والسين للتأكيّد أى لن يفوتنا أبداً تدوينه وإثباته لكونه في غاية العظم والاهول ، كيف لا وهو كفر بالله تعالى سواء كان عن اعتقاد أو استهزاء بالقرآن ؟ ! وهو الظاهر ، ولذلك عطف عليه قوله تعالى : ﴿ وَقَتْلَهُمُ الْإِنِّيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴾ إيذاناً بأنهما في العظم إخوان وتنبها على أنه ليس بأول جريمة ارتكبوها ومعصية استباحوها ، وأن من اجترأ على قتل الانبياء بغير حق في اعتقاده أيضاً كما هو في نفس الامر لم يستبعد منه أمثال هذا القول ، ونسبة القتل إلى هؤلاء القائلين باعتبار الرضا بفعل القاتلين من أسلافهم ، وقيل : المعنى سنجمع ما قالوا ( وقتلهم الانبياء ) في مقام العذاب ونجزيهما جزاءً مماثلاً لتشار كهما في أن في كل منهما إبطلا لما جاء به المرسلون ، ولا يخفى أنه مما لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى عليه •

﴿ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ١٨١ ﴾ أى وننتقم منهم بواسطة هذا القول الذى لا يقال إلا قد وجد العذاب - والحريق بمعنى المحرق وإضافة العذاب اليه من الإضافة البيانية أى العذاب الذى هو المحرق لأن المعذب هو الله تعالى لا الحريق ، أو الإضافة للسبب لتزيله منزلة الفاعل - كما قاله بعض المحققين - والذوق - كما قال الراغب - وجود الطعم في الفم ، وأصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر فانه يقال له : أكل ، ثم اتسع فيه فاستعمل لإدراك سائر المحسوسات والحالات ، وذكره هنا - كما قال ناصر الدين - لأن العذاب مرتب على قولهم الناشئ عن البخل والتهالك على المال وغالب حاجة الانسان اليه لتحصيل المطاعم ومعظم بخله للخوف من فقدانه ، ولذلك كثر ذكر الآكل مع المال ، ولك أن تقول : إن اليهود لما قالوا ما قالوا وقتلوا من قتلوا فقد أذاقوا المسلمين واتباع الانبياء غصصاً

وشبوا في أقدتهم نار الغيرة والأسف وأحرقوا قلوبهم بلهب الإيذاء والكرب فعوضوا هذا العذاب الشديد، وقيل: (لهم ذوقوا عذاب الحريق) كما أذقتم أولياء الله تعالى في الدنيا ما يكرهون. والقائل لهم ذلك - كما قال الضحاك - خزنة جهنم، فالاستناد جيتند مجازي، وفي هذه الآية مبالغات في الوعيد حيث ذكر فيها العذاب والحريق والذوق المنبئ عن اليأس فقد قال الزجاج: ذق طلبة يقال لمن أيس عن العفو أى ذق ما أنت فيه فلست بمختص منه والمؤذن بأن ما هم فيه من العذاب والهوان يعقبه ما هو أشد منه وأدهى، والقول للتشفي المنبئ عن كمال الغيظ والغضب وفيما قبلها مالا يخفى أيضا من المبالغات، وقرأ حمزة (سيكتب) بالياء والبناء للمفعول (وقتلهم) بالرفع، ويقول بصيغة الغيبة ﴿ ذَلِكْ ﴾ إشارة إلى العذاب المحقق المنزل منزلة المحسوس المشاهد، وللإشارة إلى عظم شأنه وبعدم منزلته في الهول والفظاعة أتى باسم الإشارة مقرّونا باللام والكاف وهو مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ ﴾ أى بسبب أعمالكم التي قدمتموها كقتل الأنبياء وهذا القول الذي تكاد السموات يتفطرن منه، والمراد من الأيدي الأنفس والتعبير بها عنها من قبيل التعبير عن الكل بالجزء الذي مدارجل العمل عليه، يجوز أن لا يتجاوز في الأيدي بل يجعل تقديمها الذي هو عملها عبارة عن جميع الأعمال التي أكثرها أو الكثير منها يزاول باليد على طريق التغليب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ١٨٢ ﴾ عطف على ما قدمت فهو داخل تحت حكم بآء السببية وسببته للعذاب من حيث أن نفي الظلم يستلزم العدل المقتضى إثابة المحسن ومعاقبة المسيئ - وإليه ذهب الفحول من المفسرين - وتعقبه مولانا شيخ الاسلام بقوله: وفساده ظاهر فإن ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب \*

وخلاصته المعارضة بطريق القياس الاستثنائي بأنه لو كان ترك التعذيب ظلما لكان نفي الظلم سببا للتعذيب لكن ترك التعذيب ليس بظلم فنفي الظلم لا يكون سببا له، وأجيب بأن منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين السبب والعلة الموجبة، والفرق مثل الصبح ظاهر فإن السبب وسيلة محضة لا يوجب حصول المسبب كما أن القلم سبب الكتابة غير موجب إياها، والعدل اللازم من نفي الظلم سبب لعذاب المستحق وإن لم يوجبه \*

فلا استدلال بعدم الإيجاب على عدم السببية فاسد جدا، وأما قولهم في العدل المقتضى الخ فهو بيان لمقتضاه إذا خلى وطبعه، وتقرير لكونه وسيلة ولا يلزم منه إيجاب الإثابة والمعاقبة على ما ينبي عنه قوله سبحانه في الحديث القدسي: «سبقت رحمتي غضبي»، وخلاصة هذا أن الملازمة بين المقدم والتالى في القياس الاستثنائي ممنوعة بأنه لم لا يجوز أن لا يكون ترك التعذيب ظلما ويكون نفي الظلم سببا بأن يكون السبب سببا غير موجب ولا محذور حينئذ لا يقال يحتمل أن يكون مبنى ذلك الاعتراض على المفهوم المعبر عند الشافعي لأعلى كون السبب موجبا لأننا نقول: إن أريد بالمفهوم مفهوم قوله سبحانه: (وأن الله) الخ فنقول: حاصله أن العدل سبب لعذاب المستحقين، والمفهوم منه أن العدل لا يكون سببا لعذاب غير المستحقين وهو معنى متفق عليه لا نزاع فيه، وإن أريد أن المفهوم من قولنا سبب تعذيبهم كونه تعالى غير ظالم أنه تعالى لو لم يعذبهم لكان ظلما فنقول هو مع بعده عن سياق كلام المعارض من قبيل الاستدلال باتقاء السبب على اتقاء المسبب فيكون مبنيا على كون المراد بالسبب السبب الموجب - كما قلنا - ويرد عليه ما أوردناه ولا يكون من باب المفهوم في شئ وإن أريد غير هذا وذلك فليبين حتى نتكلم عليه، ومن الناس من دفع الاعتراض بأن حاصل معنى الآية وقع العذاب

عليكم ولم يترك بسبب أن الله تعالى ليس بظلام للعبيد وهو بمنطوقه يدل على أن نفي الظلم لا يكون سبباً لترك التعذيب من مستحقه ولا يدل على كون الظلم سبباً لترك التعذيب بل له سبب آخر وهو لطفه تعالى فلا يرد الاعتراض ، وأنت تعلم بأن هذا ذهول عن مقصود المعترض أيضاً فإن دلالة الكلام على كون الظلم سبباً لترك التعذيب وعدمها خارج عن مطمح نظره على ما عرفت من تقرير كلامه على أنه إذا كان المراد بالسبب السبب الموجب على ما هو مبنى كلام المولى فدلالته عليه ظاهرة فإن وجود السبب الموجب كما يكون سبباً لوجود المسبب يكون عدمه سبباً لعدمه - كما في طلوع الشمس ووجود النهار - فالعدل أغنى نفي الظلم إذا كان سبباً لتعذيب المستحق يكون عدمه أغنى الظلم سبباً لعدم التعذيب ، وقيل : إنه عطف على ما قدمت للدلالة على أن سببية ذنوبهم لعذابهم مقيدة بانتفاء ظلمه تعالى إذ لولاه لا يمكن أن يعذبهم بغير ذنوبهم لأن لا يعذبهم بذنوبهم \* وتعبه أيضاً مولانا شيخ الاسلام بقوله : وأنت خير بأن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدمه معه ، وإنما يحتاج إلى ذلك إن كان المدعى أن جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذنين انتهى ، ولا يخفى عليك أن أن لا يعذبهم بذنوبهم في كلام القليل معطوف على قوله : أن يعذبهم ، والمعنى أن ذكر هذا القيد رفع احتمال أن يعذبهم بغير ذنوبهم لاحتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم فانه أمر حسن شرعاً وعقلاً وقوله : للدلالة على أن سببية ذنوبهم لعذابهم مقيدة الخ أراد به أن تعينه للسببية إنما يحصل بهذا القيد إذ بإمكان تعذيبه بغير ذنب يحتمل أن يكون سبب التعذيب إرادة العذاب بلا ذنب فيكون حاصل معنى الآية إن عذابكم هذا إنما نشأ من ذنوبكم لا من شيء آخر ، فإذا علمت هذا ظهر لك أن تزييف المولى كلام صاحب القيل بأن إمكان تعذيبه تعالى الخ ناشئ عن الغفلة عن مراده ، فإن كلامه ليس في منافاة هذين الأمرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعين سببية الذنوب له وكذا قوله عقيب ذلك ، وإنما يحتاج إلى ذلك إن كان المدعى الخ ناشئ عن الغفلة أيضاً لأن الاحتياج إلى ذلك القيد في كل من الصورتين إنما هو لتقريع المخاطبين وتبكيتهن في الاعتراف بتقصيراتهم بأنه لا سبب للعذاب إلا من قبلهم \* فالقول بالاحتياج في صورة وعدمه في صورة ركيك جداً ، ثم إنه لا تدافع بين هذا القيل وبين ما نقل أولاً عن فحول المفسرين حيث جعل المعطوف هناك سبباً وهناقيداً للسبب لأن المراد بالسبب الوسيلة المخضنة كما أشرنا إليه فيما سبق فهو وسيلة سواء اعتبر سبباً مستقلاً أو قيداً للسبب ، نعم بينهما على ما سيأتى إن شاء الله تعالى تدافع يتراعى من وجه آخر لكنه أيضاً غير وارد كما سنحققه بحوله تعالى \*

والحاصل أن العطف هنا بما لا بأس به وهو الظاهر - واليه ذهب من ذهب - ويجوز أن يجعل - واليه ذهب شيخ الاسلام - ( أن ) وما بعدها في محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها أي والأمر أنه تعالى ليس بمعذب لعبيده بغير ذنب من قبلهم ، والتعبير عن ذلك بنفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم على ما تقرر من قاعدة أهل السنة فضلاً عن كونه ظالماً بالغاً لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه تعالى من الظلم كما يعبر عن ترك الإثابة على الأعمال بإضاعتها مع أن الأعمال غير مرجية للثواب حتى يلزم من تخلفه عنها إضاعتها ، وصيغة المبالغة لتأكيد هذا المعنى بإبراز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم ، ومن هنا يعلم الجواب عما قيل : إن نفي نفس الظلم أبلغ من نفي كثرته ونفي الكثرة لا ينفي أصله بل ربما يشعر بوجوده ، وأجيب عن ذلك أيضاً بأنه نفي لأصل

الظلم وكثرته باعتبار آحاد من ظلم فالمبالغة في (ظلام) باعتبار السكينة لا الكيفية ، وبأنه إذا انتفى الظلم الكثير انتفى القليل لأن من يظلم يظلم للاستفاد بالظلم فإذا ترك كثيره مع زيادته نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضرر كان لقليله مع قلة نفعه أكثر تركاً ، وبأن (ظلام) للنسب كعطار أى لا ينسب إليه الظلم أصلاً وبأن كل صفة له تعالى في أكمل المراتب فلو كان تعالى ظالماً سبحانه لكان ظلاماً فنفي اللازم لنفي الملزوم ، واعتراض بأنه لا يلزم من كون صفاته تعالى في أقصى مراتب الكمال كون المفروض ثبوته كذلك بل الاصل في صفات النقص على تقدير ثبوتها أن تكون ناقصة ، وأجيب بأنه إذا فرض ثبوت صفة له تعالى تفرض بما يلزمها من الكمال، والقول بأن هذا في صفات الكمال دون صفات النقص إنما يوجب عدم ثبوتها لا ثبوتها ناقصة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تمة الكلام في هذا المقام ﴿الَّذِينَ قَالُوا﴾ نصب أو رفع على الذم ، وجوز أن يكون في موضع جز على البدلية من نظيره المتقدم .

والمراد من الموصول جماعة من اليهود منهم كعب بن الاشرف . ومالك بن الصيف . ووهب بن يهوذا . وزيد بن النابوه . وفنحاص بن عازوراء . وحي بن أخطب أتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا هذا القول : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا﴾ أى أمرنا في التوراة وأوصانا ﴿أَلَّا تُؤْمِنَ﴾ أى بأن لا نصديق ونعترف ﴿لِرَسُولٍ﴾ يدعى الرسالة إلينا من قبل الله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيََنَّ بِقُرْبَانٍ﴾ وهو ما يتقرب به إلى الله تعالى من نعيم وغيرها . كما قاله غير واحد . وقرئ (بقربان) بضمين ﴿تَأْكُلُهُ النَّارُ﴾ أريد به نار يضاء تنزل من السماء ولها دوى ، والمراد من أكل النار للقربان إحالتها إلى طبعها بالإحراق ، واستعماله في ذلك لإمامن باب الاستعارة أو المجاز المرسل ، وقد كان أمر إحراق النار للقربان إذا قبل شائعاً في زمن الأنبياء السالفين إلا أن دعوى أولئك اليهود هذا العهد من مفترياتهم وأباطيلهم لأن أكل النار للقربان لم يوجب الإيمان إلا لكونه معجزة فهو وسائر المعجزات شرع في ذلك ، ولما كان مرادهم من هذا الكلام الباطل عدم الإيمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم إتيانه بما قالوا ، ولو تحقق الإتيان به لتحقق الإيمان بزعمهم رذ الله تعالى عليهم بقوله سبحانه : ﴿قُلْ﴾ يا محمد لهؤلاء القائلين تبكيتاً لهم وإظهاراً لكذبهم ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ﴾ كثيرة العدد كبيرة المقدار مثل زكريا ويحيى وغيرهم ﴿مِّن قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ﴾ أى المعجزات الواضحة والحجج الدالة على صدقهم وصحة رسالتهم وحقية قولهم لما كنتم تقترحون عليهم وتطلبون منهم ﴿وَبِالَّذِي قُلْتُمْ﴾ بعينه وهو القربان الذى تأكله النار ﴿فَلَمْ قَسَلْتُمُوهُمْ﴾ أى فالكم لم تؤمنوا بهم حتى اجتأتم على قتلهم مع أنهم جاءوا بما قلتم مع معجزات أخر ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٨٣﴾ أى فيما يدل عليه كلامكم من أنكم تؤمنون لرسول يأتيكم بما اقترحتموه ، والخطاب لمن في زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وإن كان الفعل لا سلا فهم لرضاهم به . على ما مر غير مرة . وإنما لم يقطع سبحانه عذرهم بما سألوه من القربان المذكور لعلمه سبحانه بأن في الإتيان به مفسدة لهم ، والمعجزات تابعة للبصالح ، ونقل عن السدى أن هذا الشرط جاء في التوراة هكذا : من جاء يزعم أنه رسول الله تعالى فلا تصدقه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار إلا المسيح ومحمداً عليهما الصلاة والسلام فاذا أتياكم فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان ، والظاهر عدم ثبوت هذا الشرط أصلاً ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ﴾ فيما جئتهم به

﴿ فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ ﴾ جاءوا بمثل ما جئت به ، والجملة جواب للشرط لكن باعتبار لازمها الذي دل عليه المقام فانه لتسليته ﷺ من تكذيب قومه واليهود له ، واقتصر مجاهد على الثاني كأنه قيل فان: كذبوك فلا تحزن وتسلم ، وجعل بعضهم الجواب محذوفا وهذا تعليلا له ومثله كثير في الكلام .

وقال عصام الملة: لا حاجة إلى التأويل ، والقول بالحذف إذا المعنى إن يكذبوك فتكذيبك تكذيب رسل من قبلك حيث أخبروا ببعثتك ، وفي ذلك كمال توبيخهم وتوضيح صدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وتسليته له ليس فوقها تسليته ، ونظر فيه بأن التسليته - على ما ذهب إليه الجمهور - أتم إذ عليه تكون المشاركة بينه صلى الله تعالى عليه وسلم وبين إخوانه المرسلين عليهم الصلاة والسلام في تكذيب المكذبين شفاهاً وصريحاً وعلى الثاني لا شركة إلا في التكذيب لكنه بالنسبة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم شفاهي وصريح ، وبالنسبة إلى المرسلين ليس كذلك ، ولا شك لذى ذوق أن الأول أبلغ في التسليته ، وعليه يجوز في ( من ) أن تتعلق - بكذب - وأن تتعلق بمحذوف وقع صفة - لرسل - أي كائنة من قبلك وعلى الثاني يتعين الثاني ويشعر بالأول الذي عليه الجمهور وصف الرسل بقوله سبحانه : ﴿ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ أي المعجزات الواضحات الباهرات ﴿ وَالزُّبُرِ ﴾ جمع زبور كالرسل والرسل وهو الكتاب المقصور على الحكم من زبرته بمعنى حسنته قاله الزجاج ، وقيل: الزبر المواعظ والزواج من زبرته إذا زجرته ﴿ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴾ أي الموضح أو الواضح المستنير .

أخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه القرآن ، ومعنى يحجى الرسل به مجيئهم بما اشتمل عليه من أصول الدين على ما يشير إليه قوله تعالى فيه: ( وإنه لفي زبر الاولين ) على وجه ، وعن قتادة أن المراد به الزبر والشئ يضاعف بالاعتبار وهو واحد ، وقيل: المراد به التوراة . والانجيل . والزبور وهو في عرف القرآن ما يتضمن الشرائع والاحكام ولذلك جاء هو والحكمة متعاطفين في عامة المواقع ، ووجه إفراد الكتاب بناءً على القول الأول ظاهر ، ولعل وجه إفراده بناءً على القول الثاني والثالث ، وإن أريد منه الجنس الصادق بالواحد والمتعدد الرمز إلى أن الكتب السماوية وإن تعددت فهي من بعض الحثيات كشئ واحد .

وقرأ ابن عامر - وبالزبر - بإعادة الجار للدلالة على أنها مغايرة للبينات بالذات بأن يراد بها المعجزات غير الكتب لان إعادة العامل تقتضي المغايرة ولولاها لجاز أن يكون من عطف الخاص على العام .

ومن الغريب القول بأن المراد بالبينات الحروف باعتبار أسمائها كألف ولام ، وبالزبر الحروف باعتبار مسمياتها ورسمها كآب ، وبالكتاب الحروف المجتمعة المتلفظ بها كلمة وكلاماً .

وادعى أهل هذا القول: إن لكل من ذلك معاني وأسراً لا يعقلها إلا العالمون فهم يبحثون عن الكلمة باعتبار لفظها وباعتبار كل حرف من حروفها المرسومة وباعتبار اسم كل حرف منها الذي هو عبارة عن ثلاثة حروف ، ولا يخفى أن هذا اصطلاح لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى عليه .

والظاهر من تتبع الآثار الصحيحة أنه لم يثبت فيه عن الشارع الاعظم صلى الله تعالى عليه وسلم شئ يودون إثبات ذلك الموت الأحمر ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ أي نازل بها لا محالة فكأنها ذائقة وهو وعد ووعد للبصدق والمكذب وفيه تأكيد للتسليته له صلى الله تعالى عليه وسلم لان تذكر الموت واستحضاره مما يزيل

( ٢ - ١٩ ج ٤ - تفسير روح المعاني )

الهموم والأشجان الدنيوية ۞

وفي الخبر «أكثرُوا ذكرَ هَادمِ اللذاتِ فإنه ما ذكر في كثيرٍ إلا وقلة ولا في قليلٍ إلا وكثرة» وكذا العلم بأن وراء هذه الدار داراً أخرى يتميز فيها المحسن عن المسيء ويرى كل منها جزاء عمله، وهذه القضية الكلية لا يمكن إجراؤها على عمومها لظاهر قوله تعالى: (فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله) وإذا أريد بالنفس الذات كثرت المستثنيات جداً، وهل تدخل الملائكة في هذا العموم؟ قولان، والجمهور على دخولهم ۞ فعن ابن عباس أنه قال: لما نزل قوله تعالى: (كل من عليها فان) قالت الملائكة: مات أهل الأرض فلما نزل (كل نفس ذائقة الموت) قالت الملائكة: متنا، ووقوع الموت للنفس في هذه النشأة الحيوانية الجسمية بما لا ريب فيه إلا أن الحكماء بنوا ذلك على أن هذه الحياة لا تحصل إلا بالرطوبة والحرارة الغريزيتين ۞ ثم إن الحرارة تؤثر في تحليل الرطوبة، فإذا قلست الرطوبة ضعفت الحرارة ولا تزال هذه الحال مستمرة إلى أن تنفد الرطوبة الأصلية فتتطفي الحرارة الغريزية ويحصل الموت، ومن هنا قالوا: إن الأرواح المجردة لا تموت ولا يتصور موتها إذ لا حرارة هناك ولا رطوبة، وقد ناقشهم المسلمون في ذلك والمدار عندهم على حرارة الكاف ورطوبة النون، ولعلمهم بفرق بين موت وموت، وقد استدلل بالآية على أن المقتول ميت وعلى أن النفس باقية بعد البدن لأن الذائق لا بد أن يكون باقياً حال حصول المذوق فتدبر، وقرأ البيهقي (ذائقة الموت) بالتنوين ونصب الموت على الأصل؛ وقرأ الأعمش (ذائقة الموت) بطرح التنوين مع النصب كما في قوله: فألفيته غير مستعجب ولا ذا كرا لله إلا قليلاً

وعلى القراءات الثلاث (كل نفس) مبتدأ وجاز ذلك وإن كان نكرة لما فيه من العموم، و(ذائقة) الخبر، وأنت على معنى (كل) لأن (كل نفس) نفوس ولو ذكر في غير القرآن على لفظ (كل) جاز ۞ ﴿وَإِنَّمَا تُوَفُّونَ أُجُورَكُمْ﴾ أي تعطون أجزية أعمالكم وافية تامة ﴿يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ أي وقت قيامكم من القبور، فالقيامة مصدر والوحدة لقيامهم دفعة واحدة، وفي لفظ التوفية إشارة إلى أن بعض أجورهم من خير أوشر تصل إليهم قبل ذلك اليوم، ويؤيده ما أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري . والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة مرفوعاً «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»، وقيل: النكتة في ذلك أنه قد يقع الجزاء ببعض الأعمال في الدنيا، ولعل من ينكر عذاب القبر تتعين عنده هذه النكتة ۞

﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ﴾ أي بعد يؤمئذ عن نار جهنم، وأصل الزحزحة تكرير الزح، وهو الجذب بعجلة، وقد أريد هنا المعنى اللازم ﴿وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ أي سعد ونجا قاله ابن عباس، وأصل للفوز الظفر بالبغيه، وبعض الناس قدر له هنا متعلقاً أي فاز بالنجاة ونيل المراد، ويحتمل أنه حذف للعموم أي بكل ما يريد، وفي الخبر «لموضع سوط أحدكم في الجنة خير من الدنيا وما فيها ثم قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية» ۞ وأخرج أحمد . ومسلم عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر ويأتي إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه» وذكر دخول الجنة بعد البعد عن النار لأنه لا يلزم من البعد عنها دخول الجنة كما هو ظاهر ۞

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أي لذاتها وشهواتها وزينتها ﴿إِلَّا مَتَاعٌ الْفُرُورِ ۱۸۵﴾ المتاع ما يمتع به وينتفع

به مما يباع ويشتري وقد شبهها سبحانه بذلك المتاع الذي يدلس به على المستام ويغير حتى يشتريه إشارة إلى غاية ردها عند من أمعن النظر فيها :

إذا امتحن الدنيا ليب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق

وعن قتادة هي متاع متروك أو شكت والله أن تضمحل عن أهلها فخذوا من هذا المتاع طاعة الله تعالى إن استطعتم ولا قوة إلا بالله، وعن علي كرم الله تعالى وجهه هي لين مسهاقاتل سمها، وقيل: الدنيا ظاهرها مظنة السرور وباطنها مظنة الشرور، وذكر بعضهم أن هذا التشبيه بالنسبة لمن آثرها على الآخرة، وأما من طلب بها الآخرة فهي له متاع بلاغ، وفي الخبر «نعم المال الصالح للرجل الصالح»، والغرور مصدر أوجع غار ﴿لَتَبْلُونَ﴾ جواب قسم محذوف أي والله لتختبرن، والمراد لتعاملن معاملة المختبر ليظهر ما عندكم من الثبات على الحق والأفعال الحسنة ولا يصح حمل الابتلاء على حقيقته لأنه محال على علام الغيوب كما مر، والخطاب للمؤمنين أولهم معه ﷺ، وإنما أخبرهم سبحانه بما سيقع ليوطنوا أنفسهم على احتماله عند وقوعه ويستعدوا للقائه ويقابلوه بحسن الصبر والثبات فإن هجوم البلاء مما يزيد في اللائء والاستعداد للكرب مما يهون الخطب ولتحقيق معنى الابتلاء لهذا التهوين أتى بالتأكيد، وقد يقال: أتى به لتحقيق وقوع المبتلى به مبالغة في الحث على ما أريد منهم من التهيؤ والاستعداد، وعلى أي وجه فالجملة مسوقة لتسلية أولياء الله تعالى عما سيقونه من جهة أعدائه سبحانه إثر تسليتهم عما وقع منهم، وقيل: إنما سيقى لبيان أن الدنيا دار محنة وابتلاء، وأنها إنما زويت عن المؤمنين ليصبروا فيؤجروا إثر بيان أنها (متاع الغرور)، ولعل الأول أولى كما لا يخفى، والواو المضمومة ضمير الرفع ولا م الكلمة محذوفة لعله تصريفية، وإنما حركت هذه الواو دفعاً للثقل الحاصل من التقاء الساكنين وكان ذلك بالضم ليدل على المحذوف في الجملة ولم تقلب الواو ألفاً مع تحريكها وانفتاح ما قبلها لعروض ذلك ﴿في أموالكم﴾ بالفرائض فيها والجوائح، واقتصر بعض على الثاني مدعياً أن الأول الممثل في كلامهم بالإتفاق المأمور به في سبيل الله تعالى، والزكاة لا يليق نظمه في سلك الابتلاء لما أنه من باب الإضعاف لا من قبيل الاتلاف، وفيه نظر تقدم في البقرة الإشارة إليه، وعن الحسن الإقتصار على الأول. والأولى القول بالعموم ﴿و﴾ في ﴿أنفسكم﴾ بالقتل والجراح، والأسر. والأمراض. وفقد الأقارب. وسائر ما يرد عليها من أصناف المتاع والمخاوف والشدائد، وقدم الأموال على الأنفس للترقي إلى الأشرف. أو لأن الرزايا في الأموال أكثر من الرزايا في الأنفس ﴿وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أي من قبل إيتائكم القرآن وهم اليهود والنصارى. والتعبير عنهم بذلك إما للاشعار بمدار الشقاق والإيذان بأن ما يسمعون منه منهم مستند على زعمهم إلى الكتاب. وإما للإشارة إلى عظم صدور ذلك المسموع منهم. وشدة وقعه على الأسماع حيث أنه كلام صدر عن لا يتوقع صدوره منه لوجود زاجر عنه معه. وهو إيتاؤه الكتاب كما قيل: والتصريح بالقبليّة إما لتأكيد الاشعار وتقوية المدار وإما للبالغة في أمر الزاجر عن صدور ذلك المسموع من أولئك المسمعين ﴿وَمَنْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ وهم كفار العرب ﴿أَذَى كَثِيرًا﴾ كالطعن في الدين وتخطئة من آمن والاقتراء على الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والتشبيب بنساء المؤمنين ﴿وإن تصبروا﴾

على تلك الشدائد عند دور ودها ﴿وَتَتَّقُوا﴾ أى تتمسكوا بتقوى الله تعالى وطاعته والتبتل اليه بالكلية والاعراض عما سواه بالمرة بحيث يستوى عندكم وصول المحبوب ولقاء المكروه ﴿فَإِنَّ ذَلِكَ﴾ إشارة إلى المذكور ضمناً من الصبر والتقوى. وما فيه من معنى البعد إما لكونه غير مذكور صريحاً على ما قيل ، أو للايدان بعلو درجة هذين الأمرين وبعد منزلتهما \*

وتوحيد حرف الخطاب إما باعتبار كل واحد من مخاطبين اعتناء بشأن المخاطب به، وإما لأن المراد بالخطاب مجرد التنبيه من غير خصوصية أحوال المخاطبين ﴿مَنْ عَزَمَ الْأُمُورَ ١٨٦﴾ أى الأمور التى ينبغى أن يعزمها كل أحد لما فيه من كمال المزية والشرف والعز ، أو بما عزمه الله تعالى وأوجبه على عباده ، وعلى كلا التقديرين فالعزم مصدر بمعنى المعزوم وهو مأخوذ من قولهم عزمت الأمر - كأنقله الراغب - والاشهر عزمت على الأمر، ودعوى أنه لم يسمع سواه غير مسهوعة كدعوى عدم صحة نسبة العزم إليه تعالى لأنه توطين النفس وعقد القلب على ما يرى فعله وهو محال عليه تعالى، وبما يؤيد صحة النسبة أنه قرئ (فاذا عزمت) بضم التاء وهو حينئذ بمعنى الإرادة والايجاب ، ومنه قول أم عطية رضى الله تعالى عنها: نهيئنا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا وما فى حديث آخر يرغبنا فى قيام رمضان من غير عزيمة ، وقولهم : عزمت الله تعالى - كأنقله الأزهري - ومن هذا الباب قول الفقهاء: ترك الصلاة زمن الخيض عزيمة ، والجملة تعليل لجواب واقع موقعه كأنه قيل: (ولم تصبروا وتتقوا فهو خير لكم) أو فقد أحسنتم ، أو نحوهما (فان ذلك) الخ ، وجوز أن يكون (ذلك) إشارة إلى صبر المخاطبين وتقواهم حينئذ تكون الجملة بنفسها جواب الشرط، وفى إبراز الأمر بالصبر والتقوى فى صورة الشرطية من إظهار ثمال اللطف بالعباد ما لا يخفى، وزعم بعضهم أن هذا الأمر الذى أشارت إليه الآية كان قبل نزول آية القتال ونزولها نسخ ذلك، وصحح عدم النسخ وأن الأمر بما ذكر كان من باب المدارة التى لاتنافى الأمر بالقتال، وسبب نزول هذه الآية فى قول ما تقدمت الإشارة اليه ، وأخرج الواحدى عن عروة بن الزبير أن أسامة بن زيد أخبره أن رسول الله ﷺ ركب على حمار على قطيفة فدكية وأردف أسامة بن زيد وسار يعود سعد بن عباد فى بنى الحارث ابن الخزرج قبل وقعة بدر حتى مرّ بمجلس فيه عبد الله بن أبى - وذلك قبل أن يسلم عبد الله فاذا فى المجلس أخلط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود ، وفى المجلس عبد الله بن رواحة فلما غشى المجلس عجاجة الدابة خمر عبد الله بن أبى أنفه بردائه ثم قال: لا تغبروا علينا فلم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم وقف فنزل ودعاهم إلى الله تعالى، وقرأ عليهم القرآن فقال عبد الله بن أبى: أيها المرء إنه لأحسن مما تقول إن كان حقاً فلا تؤذنا به فى مجالسنا ارجع إلى رحلك فن جاءك فاقصص عليه ، وقال عبد الله بن رواحة : بلى يا رسول الله فاغشنا به فى مجالسنا فانا نحب ذلك واستب المسلمون والمشركون واليهود حتى كادوا يتساورون فلم يزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخفضهم حتى سكنوا ، ثم ركب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دابته فسار حتى دخل على سعد بن عباد فقال له: يا سعد ألم تسمع ما قال أبو حباب - يريد عبد الله بن أبى - قال: كذا وكذا فقال سعد : يا رسول الله اعف عنه واصفح فو الذى أنزل عليك الكتاب لقد جاء الله تعالى بالحق الذى نزل عليك، وقد اصطلح أهل هذه البحيرة على أن يتوجه ويعصبوه بالعصاة فلبارد الله تعالى ذلك بالحق الذى أعطاكه شرق فنص بذلك فعفا عنه رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى الآية \*

وروى الزهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه أن كعب بن الأشرف اليهودي كان شاعراً وكان يهجو النبي ﷺ ويحرض عليه كفار قريش في شعره وكان النبي ﷺ قد قدم المدينة وأهلها أخلاط، منهم المسلمون ومنهم المشركون ، ومنهم اليهود فأراد النبي ﷺ أن يستصلحهم كلهم فكان المشركون واليهود يؤذونه ويؤذون أصحابه أشد الأذى فأمر الله تعالى نبيه ﷺ بالصبر على ذلك وفيهم أنزل الله تعالى (ولتسمعن) الآية .  
وفي رواية أخرى عن الزهري أن كعباً هذا كان يهجو النبي ﷺ ويشبب بنساء المؤمنين فقال ﷺ: «من لي بآبن الأشرف؟ فقال محمد بن مسلمة: أنا يا رسول الله فخرج هو ورضيعه أبو نائلة مع جماعة فقتلوه غيلة وأتوا برأسه إلى النبي ﷺ آخر الليل وهو قائم يصلي ثم إنه سبحانه بين بعض أذيات أهل الكتاب بقوله عز قاتلاً ﴿وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ والمراد بهم إما أخبار اليهود خاصة - وإليه ذهب ابن جبير - وهو المروى عن ابن عباس من طريق عكرمة، وإمامه اشمسلم وأخبار النصاري - وهو المروى عنه من طريق علقمة - وإنما ذكروا بعنوان إيتاء الكتاب مبالغة في تقييح حالهم ، وقيل : رمزاً إلى أن أخذ الميثاق كان في كتابهم الذي أوتوه ، وروى سعيد بن جبير أن أصحاب عبد الله يقرءون - وإذا أخذ ربك من الذين أوتوا الكتاب ميثاقهم - ﴿لَتُيْنِنَهُ لِلنَّاسِ﴾ جواب ميثاق لتضمنه معنى القسم ، والضمير للكتاب أي بالله لتظهرن جميع ما فيه من الأحكام والأخبار التي من جملتها أمر نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو المقصود بالحكاية ، وظاهر كلام السدي . وابن جبير أن الضمير لمحمد ﷺ وإن لم يصرح باسمه الشريف عليه الصلاة والسلام \*  
وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وعاصم في رواية ابن عياش ليينته ياء الغيبة ، وقد قرر علماء العربية أنك إذا أخبرت عن يمين حلف بها فلنك في ذلك ثلاثة أوجه : أحدها أن يكون بلفظ الغائب كأنك تخبر عن شيء كان تقول : استحلقت له ليقومن . الثاني أن تأتي بلفظ الحاضر تريد اللفظ الذي قيل له فتقول : استحلقت له ليقومن كأنك قلت : قلت له : ليقومن ، الثالث أن تأتي بلفظ المتكلم فتقول : استحلقت له لاقومن ، ومنه قوله تعالى : (تقاسموا بالله لنبيته وأهله) بالنون والياء والتاء ، ولو كان تقاسموا أمراً لم يحث في ياء التحتية لأنه ليس بغائب قاله بعض المحققين ﴿وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ عطف على الجواب وإمام لم يؤكد بالنون لكونه منفياً ، وقال أبو البقاء : اكتفاء بالتوكيد في الفعل الأول \*  
وجوز أن يكون حالا من ضمير المخاطبين إما على إضمار مبتدا بعد الواو أي وأنتم لا تكتمونه وإما على رأى من يجوز دخول الواو على المضارع المنفي عند وقوعه حالا أي لتظهرنه غير كآمين ، والنهي عن الكتمان بعد الأمر بالبيان للبالغة في إيجاب المأمور به - كما ذهب إليه غير واحد - ولأن المراد بالبيان المأمور به ذكر الآيات الناطقة بنبوته ﷺ وبالكتمان المنهى عنه إلغاء التأويلات الزائفة والشبهات الباطلة كما قيل \*  
وأخرج ابن جرير عن الحسن أنه كان يفسر (لتيينه للناس ولا تكتمونه) بقوله لتكلمن بالحق ولتصدقته بالعمل ، وأمر النهي بعد الأمر على هذا ظاهر أيضاً ، ولعل الكلام عليه أفيد .

وقرأ ابن كثير ومن معه ولا يكتمونه بالياء كما في سابقه ﴿فَبَيِّنُوهُ﴾ أي طرحوا ما أخذ منهم من الميثاق ﴿وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يراعوه ولم يلتفتوا إليه أصلاً فان التبذوراء الظهور تمثيل واستعارة لترك الاعتداد وعدم

الالتفات وعكسه جعل الشيء نصب العين ومقابلها ﴿وَأَشْتَرُوا بِهِ﴾ أى بالكتاب الذى أمروا ببيانه ونهوا عن كتمانها ، وقيل : الضمير للعهد والأول أولى ، والمعنى أخذوا بدله ﴿ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ من حطام الدنيا الفانية وأغراضها الفاسدة ﴿فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ١٨٧﴾ أى بئس شيئاً يشترونه ذلك الثمن فأنكرة منصوبة مفسرة لفاعل - بئس - وجملة يشترونه صفته ، والمخصوص بالذم محذوف ، وقيل : (ما) مصدرية فاعل - بئس - والمخصوص محذوف أى بئس شراؤهم هذا الشراء لاستحقاقهم به العذاب الأليم ، واستدل بالآية على وجوب إظهار العلم وحرمة كتمان شئ من أمور الدين لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطبيب لنفوسهم واستجلاب لمسارهم واستجذاب لمبارهم ونحو ذلك ، وفى الخبر « من سئل عن علم فكتمه ألجم بإجم من نار » ، وروى الثعلبي بإسناده عن الحسن بن عمارة قال : أتيت الزهري بعد أن ترك الحديث فألفيته على بابه فقلت : إن رأيت أن تحدثنى ؟ فقال : أما علمت أنى تركت الحديث ؟ فقلت : إما إن تحدثنى ، وإما أن أحدثك ؟ فقال : حدثنى فقلت : حدثنى الحكم ابن عيينة عن نجم الخراز قال : سمعت على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه يقول : ما أخذ الله تعالى على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا ، قال : فحدثنى أربعين حديثاً ، وأخرج عبد بن حميد عن أبى هريرة لولا ما أخذ الله تعالى على أهل الكتاب ما حدثتكم وتلا هذه الآية •

وأخرج ابن سعد عن الحسن لولا الميثاق الذى أخذه الله تعالى على أهل العلم ما حدثتكم بكثير مما تسألون عنه ، ويؤيد الاستدلال بالآية على ما ذكر ما أخرجه ابن جرير عن أبى عبيدة قال : جاء رجل إلى قوم فى المسجد وفيهم عبد الله بن مسعود فقال : إن كعباً يقرئكم السلام ويبشركم أن هذه الآية ( وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ) الخ ليست فيكم ، فقال له عبد الله : وأنت فافقرته السلام أنها نزلات - وهو يهودى - وأراد ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن كعباً لم يعرف ما أشارت اليه وإن نزلت فى أهل الكتاب ﴿لَا تَحْسَبَنَّ﴾ خطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل أحد ممن يصلح للخطاب أى لا تظننه ﴿الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أوتُوا﴾ أى بما فعلوا ، وبه قرأ أبى ، وقرئ ( بما آتوا ) و ( بما أوتوا ) وروى الثانى عن على كرم الله تعالى وجهه ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا﴾ أى أن يحمدهم الناس ؛ وقيل : المسلمون ، وقيل : رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ قال ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن أبى حاتم من طريق العوفى : هم أهل الكتاب أنزل عليهم الكتاب فحكبوا بغير الحق وحرفوا الكلام عن مواضعه وفرحوا بذلك وأحبوا ( أن يحمدا بما لم يفعلوا ) من الصلاة والصيام ، وفى رواية البخارى . وغيره عنه « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سأله عن شئ فكتموه إياه وأخبروه بغيره ففرحوا وقد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك اليه وفرحوا ( بما آتوا ) من كتمان ما سألهم عنه » ، وأخرج ابن جرير عن سعيد ابن جبير أنهم ( يفرحون ) بكتمانهم صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم التى نطق بها كتابهم ( ويحبون أن يحمدا ) بأنهم متبعون دين إبراهيم عليه السلام ، فعلى هذا يكون الموصول عبارة عن المذكورين سابقاً الذين أخذ ميثاقكم ، وقد وضع موضع ضميرهم ، وسيقت الجملة ليان ما يستتبع أفعالهم المحكية من العذاب

إثر بيان قباحتها ، وفي ذلك من التسلية أيضاً ما لا يخفى ، وقد أدرج فيها بيان بعض آخر من شنائعهم وفضائعهم وهو إصرارهم على القبيح وفرحهم بذلك ومحبتهم لأن يوصفوا بما ليس فيهم من الاوصاف الجميلة ، وأخرج سبحانه ذلك مخرج المعلوم إيداناً بشهرة اتصافهم به ، وقيل : إن الموصول عبارة عن أناس منافقين وهم طائفة معهودون من المذكورين وغيرهم ، وأيد ذلك بما أخرجه الشيخان . والبيهقي في شعب الايمان عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن رجلاً من المنافقين كانوا إذا خرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الغزو تخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإذا قدم رسول الله ﷺ من الغزو اعتذروا اليه وحلفوا وأحبوا ( أن يحمدوا بما لم يفعلوا ) فنزلت هذه الآية ؛ وروى مثل ذلك عن رافع بن خديج . وزيد بن ثابت . وغيرهما ، وقيل : المراد بهؤلاء المنافقون كافة ، وقد كان أكثرهم من اليهود .

وادعى بعضهم أنه الأنسب بما في حيز الصلة لشهرة أنهم كانوا يفرحون بما فعلوا من إظهار الايمان وقلوبهم مطمئنة بالكفر ويستحمدون إلى المسلمين بالايمان وهم عن فعله بألف منزل ، وكانوا يظهرن بحبة المؤمنين وهم في الغاية القاصية من العداوة ، ولا يخفى عليك أنه وإن سلم كونه أنسب إلا أنه لم يوجد فيما نعلم من الآثار الصحيحة ما يؤيده ، ومن هنا يعلم بعد القول بأن الأولى إجراء الموصول على عمومها شاملاً لكل من يأتي بشئ من الحسنات فيفرح به فرح إعجاب ، ويود أن يمدحه الناس بما هو عار منه من الفضائل منتظماً للمعهودين انتظاماً أولاً على أنه قد اعترض بأن انتظام المعهودين مطلقاً فضلاً عن كونه أولياً غير مسلم إلا إذا عمم مافي ( بما أتوا ) بحيث يشمل الحسنات الحقيقية وغيرها أما إذا خص بالحسنات كما يوهمه ظاهر هذا القول فلا يسلم الانتظام لأن أولئك الفرحين لم يأتوا بحسنة في نفس الامر ليفرحوا بها فرح إعجاب كما لا يخفى ، ولعل الامر في هذا سهل ، نعم يزيد بعد ما أخرجه الامام أحمد . والبخاري . ومسلم . والترمذي . والنسائي . والبيهقي في الشعب من طريق حميد بن عبد الرحمن أن مروان قال لبوابه : اذهب يارافع إلى ابن عباس فقل : لئن كان كل امرئ منا فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لعذبن أجمعون ، فقال ابن عباس : ما لكم ول هذه الآية إنما أنزلت هذه الآية في أهل الكتاب ، ثم تلا ( وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ) إلى آخر الآيتين فانه لو كان الأولى إجراء الموصول على عمومها لاجراء خبر الامة وترجمان القرآن ، وأزال الإشكال بتقييد الفرح بفرح الإعجاب كما فعل صاحب هذا القول ولا يلزم من كلام الخبر على هذا عدم حرمة الفرح فرح إعجاب وحب الحمد بما لم يفعل بالمرّة بل قصارى ما يلزم منه عدم كون ذلك مفاد الآية - كما قيل - وهو لا يستلزم عدم كونه مفاد شئ أصلاً ليكون ذلك قولاً بعدم الحرمة ، كيف وكثير من النصوص ناطق بحرمة ذلك حتى عده

البعض من الكبائر ؟ ! فليفهم ، وأياً ما كان فالموصول مفعول أول - لتحسبن - وقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ ﴾ تأكيداً له والعرب - كما قال الزجاج - إذا أطال القصّة تعيد حسبت وما أشبهها إعلاماً بأن الذي جرى متصل بالاول وتوكيد له ، فتقول : لا تظنن زيدا إذا جاءك وكلّمك بكذا وكذا فلا تظنه صادقا فيفيد لا تظنن توكيداً وتوضيحاً ، والفاء زائدة كما في قوله : \* فإذا هلك ( فمعد ) ذلك فاجزعي \* والمفعول الثاني في قوله سبحانه : ﴿ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ أي متلبسين بنجاة منه على أن المفازة مصدر ميمي بمعنى الفوز ، والتاء ليست للوحدة بناء المصدر عليه ، و ( من العذاب ) متعلق به ، وجوز أن تكون المفازة اسم مكان أي محل فوز ونجاة ،

وأن يستعار من المفازة للفقير وحيث يكون من العذاب صفة له لأن اسم المكان لا يعمل ولا بد من تقدير المتعلق خاصاً أى منجية ( من العذاب ) وتقديره عاما - أى بمفازة كائنة من العذاب - غير صحيح لأن المفازة ليست من العذاب ، واعتراض بأن تقديره خاصا مع كونه خلاف الاصل تعسف مستغنى عنه ، وقرئ بضم الباء الموحدة فى الفعلين على أن الخطاب شامل للمؤمنين أيضا ، وبياء الغيبة وفتح الباء فيهما على أن الفعل له عليه الصلاة والسلام أو لسلك من يتأتى منه الحسبان ومفعولاه فى القراءتين كما ذكر من قبل \*

وقرأ أبو عمرو . وابن كثير بالياء وفتح الباء فى الفعل الأول ، وبالياء وضم الباء فى الفعل الثانى على أن فاعل ( لا يحسبن الذين ) بعده ومفعولاه محذوفان يدل عليهما مفعولاً مؤكده وفاعل مؤكده ضمير الموصول ومفعولاه ضميرهم ، و( بمفازة ) أى ( لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ) فلا ( يحسبن ) أنفسهم ( بمفازة ) \* ويجوز أن يكون المفعول الأول - لا يحسبن - محذوفاً والمفعول الثانى مذكوراً أى أعنى ( بمفازة ) أن لا يحسبن الذين يفرحون ) أنفسهم فائزين ، وقوله تعالى : ( فلا يحسبنهم ) مؤكداً والفاء زائدة كما مر وأن يكون كلا مفعولى ( لا يحسبن ) مذكوراً ، الأول ضميرهم المتصل بالفعل الثانى ، والثانى ( بمفازة ) وهو مبنى على جعل التأكيده هو الفعل والفاعل فقط على ما هو الأنسب إذ ليس المذکور سابقاً سواهما ، ورد بأن فيه اتصال ضمير المفعول بغير عامله أو فاعله المتصل بعامله ولم يقل به أحد من النحاة وإن كان فيه تحاش عن الحذف فى هذا الباب ، وفيه نظر إذ قد صرح كثير بجواز ذلك ، وقد افردت هذه المسألة بالتدوين ، وجوز أيضاً أن يكون الفعل الأول مسنداً إلى ضمير النبى ﷺ أو كل حاسب والمفعول الأول الموصول ، والمفعولى الثانى محذوفاً لدلالة مفعول الفعل الثانى عليه والفعل الثانى مسنداً إلى ضمير الموصول والفاء للعطف لظهور تفرع عدم حسبانهم على عدم حسبانهم عليه الصلاة والسلام أو عدم حسبان كل حاسب ومفعولاه الضمير المنصوب و( بمفازة ) وتصدير الوعيد بنبيهم عن الحسبان المذكور - على ما قال شيخ الاسلام - للتنبيه على بطلان آرائهم الركيكة وقطع أطماعهم الفارغة حيث كانوا يزعمون أنهم ينجون بما صنعوا من عذاب الآخرة كما نجوا به من المؤاخذه الدنيوية وعليه كان مبنى فرحهم ، وأما نهي ﷺ فلتعريض بحسبانهم المذكور للاحتمال وقوع الحسبان من جهته ﷺ \*

وأنت تعلم أن تعليل التصدير بما ذكر على تقدير إجراء الموصول على عمومته على مامر غير ظاهر إلا أن يقال بالتغليب ﴿ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٨٨ ﴾ بيان لثبوت فرد من العذاب لا غاية له فى المدة والشدة إثر ما أشير اليه من عدم نجاتهم من مطلق العذاب ويلوح بذلك الجملة الاسمية والتنكير التفخيمى والوصف \* وجوز أن يكون هذا إشارة إلى العذاب الأخرى ويحمل نفي النجاة من العذاب فيما تقدم على نفي العذاب العاجل وهو كونهم مذمومين مردودين نيابيين الناس لأن لباس الزور لا يبقى وينكشف حال صاحبه ويقضح \* ﴿ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ تقرير لما قبله حيث أفاد أن الله وحده السلطان القاهر فى جميع العالم يتصرف فيه كيفما يشاء ويختار إيجاداً وإعداماً وإحياءاً وإماتة تعذيباً وإثابة ، ومن هو كذلك فهو مالك أمرهم لا راد له عما أراد بهم ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٨٩ ﴾ تقرير لآثر تقرير والإظهار فى مقام الاضمار لتربية المهابة مع الاشعار بمناط الحكم فان شمول القدرة لجميع الاشياء من أحكام الألوهية والرمز إلى استقلال كل من الجملتين بالتقرير ، وقيل : مجموع الجملتين مسوق لرد قول اليهود السابق ( إن الله فقير ونحن أغنياء )

وضعف بالبعد - ولو قيل - وفيه رد لهان الأمر \*

هذا ومن باب الإشارة في الآيات ﴿ (ولا يحزنك) لتوقع الضرر ، أولسدة الغيرة (الذين يسارعون في الكفر) لحجابهم الاصلى وظلمتهم الذاتية (إنهم لن يضروا الله شيئاً) فان ساحة الكبرياء مقدسة عن هجوم ظلال الضلال، أو المراد لن يضروك أيها المظهر الأعظم إلا أنه تعالى أقام نفسه تعالى مقام نفسه صلى الله تعالى عليه وسلم، وفي الآية إشارة إلى الفرق والجمع (يريد الله) إظهاراً لصفة قهره (أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم) لعظم حجابهم ونظرهم إلى الأغيار (إن الذين اشتروا الكفر) وأخذوه بالإيمان بدله لقبح استعدادهم وسوء اختيارهم الغير المجعول (لن يضروا الله شيئاً) ولكن يضرون أنفسهم لحرامتها تجلي الجمال (ولهم عذاب أليم) لكونهم غدوا بذلك مظهر الجلال (ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم) ونزيد في مددكم (خير لا أنفسهم) ينتفعون به في القرب إلينا (إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) بسبب ذلك لازديادهم حجاباً على حجاب وبعداً على بعد (ولهم عذاب مهين) لفرط بعدهم عن منبع العز (ما كان الله ليزر المؤمنين على ما أنتم عليه) من ظاهر الاسلام وتصديق اللسان (حتى يميز الخبيث) من صفات النفس وحظوظ الشيطان ودواعي الهوى (من الطيب) وهو صفات القلب كالإخلاص . واليقين . والمكاشفة ومشاهدة الروح . ومناغة السر ومسامراته . وذلك بوقوع الفتن والمصائب بينكم (وما كان الله ليطعكم على الغيب) أي غيب وجودكم من الحقائق الكامنة فيكم بلا واسطة الرسول للبعد وعدم المناسبة وانتفاء استعداد التلقى منه سبحانه (ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء) فيطلعه على ذلك ويهديكم إلى ما غاب عنكم من كنوز وجودكم وأسراره للجنسية التي بينكم وبينه (فآمنوا بالله ورسوله) بالتصديق والتمسك بالشرعة ليتمكنكم التلقى منهم (وإن تؤمنوا) بعد ذلك الإيمان الحقيقي الحاصل بالسلوك والمتابعة في الطريقة (وتتقوا) الحجب والموانع (فلكم أجر عظيم) من كشف الحقيقة، وقد يقال: إن الله تعالى غيباً . غيب الظاهر . وغيب الباطن . وغيب الغيب . وسر الغيب . وغيب السر ، غيب الظاهر هو ما أخبر به سبحانه عن أمر الآخرة ، وغيب الباطن هو غيب المقدورات المكنونة عن قلوب الأغيار ، وغيب الغيب هو سر الصفات في الأفعال ، وسر الغيب هو نور الذات في الصفة ، وغيب السر هو غيب القدم وسر الحقيقة والاطلاع بالواسطة على ماعدا الاخير واقع للسالكين على حسب مراتبهم ، وأما الاطلاع على الاخير فغير واقع لاحد أصلاً فان الازلية منزهة عن الإدراك وخاصة بنينا صلى الله تعالى عليه وسلم من ذلك المعنى رؤيته بنعت الكشف له وابتسام صباح الازل في وجهه لا بنعت الاحاطة والادراك (ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله) من المال . أو العلم . أو القدرة . أو النفس فلا ينفقونه في سبيل الله على المستحقين ، أو المستعدين ، أو الانبياء . والصديقين في الذب عنهم، أو في الفناء في الله تعالى (هو خير آلهم بل هو شرهم) لاحتجابهم به (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) ويلومون وباله ويبقى ذلك حسرة في قلوبهم عند هلاكهم على ما يشير قوله تعالى: (ولله ميراث السموات والارض) وقد ذكر بعض العارفين إن من أعظم أنواع البخل كتم الاسرار عن أهلها وعدم إظهار مواهب الله تعالى على المرئيين وإبقائهم في مهامه الطريق مع التمسك من إرشامه ويقال: إن مبنى الطريق على السخاء وإن السخاء بالمال وصف المرئيين، والسخاء بالنفس وصف المحبين، وبالروح وصف العارفين \*

وقال ابن عطاء: السخاء بذل النفس والسر والروح والكل ، ومن بخل في طريق الحق بماله حجب وبقي

معه ، ومن نظر إلى الغير حرم فوائد الحق وسواطع أنوار القرب ( لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ) وهم اليهود حيث سمعوا الاستقراض ولم يفهموا سره فوقعوا فيما وقعوا وقالوا ما قالوا ، وهذا القول إنما يجر إليه الطغيان وغلبة الصفات الذميمة واستيلاء سلطان الهوى على النفس الأمارة فطلب حينئذ الارتداء برداء الربوبية ، ومن هنا تقول : ( أنا ربكم الأعلى ) أحياناً مع حجابها وبعدها عن الحضرة ( الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا تؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ) قيل : إنه روى أن أنبياء بني إسرائيل كانت معجزتهم أن يأتوا بقربان فيدعوا الله تعالى فتأتي نار من السماء فتأكله ، وتأويله أن يأتوا بنفوسهم يتقربون بها إلى الله تعالى ويدعون بالزهد والعبادة فتأتي نار العشق من سماء الروح فتأكله وتفنيه في الوحدة وبعد ذلك تصح نبوتهم وتظهر فلما سمع بذلك عوام بني إسرائيل اعتقدوا ظاهره الممكن في عالم القدرة فاقترحوا على كل نبي تلك الآية إلى أن جاء نبينا ﷺ فاقترحوا عليه ونقل الله تعالى ذلك لنا ورده عليهم ، وأولى من هذا في باب التأويل أن يهود صفات النفس البهيمية والشيطانية قالوا لرسول الخاطر الرحمان والالهام الرباني لا تنقاد لك ( حتى تأتينا بقربان ) هو الدنيا وما فيها تجعلها نسيكة لله عز وجل فتأكلها نار المحبة ( قل ) يا وارء الحق ( قد جاءكم رسل من قبلي ) أي واردات الحق ( بالبينات ) بالحجج الباهرة ( وبالذي قلتم ) وهو جعل الدنيا وما فيها قرباناً ( فلم قتلتموهم ) أي غلبتموهم ومحوتموهم حتى لم تبقوا أثراً لتلك الواردات ( إن كنتم صادقين ) في أنكم تؤمنون لمن يأتكم بذلك ( فإن كذبوك ) خطاب للرسول الأعظم ﷺ ( فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات ) للعوام ( والزبر ) للمتوسطين ( والكتاب المنير ) للخواص ، ويحتمل أن يكون الأول إشارة إلى توحيد الأفعال والثاني إلى توحيد الصفات ، والثالث إلى توحيد الذات المشار إليه بقوله تعالى : ( الله نور السموات والأرض ) ولهذا أتى بالكتاب مفرداً ووصفه بالمنير ، وجوز أن يكون الخطاب للوارد الرحمان والرسول إشارة إلى الواردات المختلفة المتنوعة ( كل نفس ذائقة الموت ) حكم شامل لجميع الانفس مجردة كانت أو بسيطة بحمل الموت على ما يشمل الموت الطبيعي والفناء في الله سبحانه وتعالى ( ثم توفون أجوركم ) على اختلافها يوم القيامة ( فمن زحزح عن النار أي نار الحجاب أو ما يعمها والنار المعروفة ( وأدخل الجنة ) المتنوعة إلى ما قدمناه غير مرة ، أو الجنة بالمعنى الأعم ( فقد فازوا الحياة الدنيا ) ولذاتها الفانية ( لإمتاع الغرور ) لأنها الحجاب الأعظم لمن نظر إليها من حيث هي ( لتبلون ) لتختبرن في أموالكم بإيجاب إنفاقها مع ميلكم إليها وأنفسكم بتعريضها لما يكاد يجر إلى إتلافها مع حبكم لها وقال بعض العارفين : إن الله تعالى أظهر النفس وزينها بكسوة الربوبية وملاها باللطف والقهر وكساها زينة الملك من الأموال ابتلاءً وامتحاناً فمن نظر إلى نفسه بعين زينة الربوبية فنيت نفسه فيها ونطق لسان الربوبية منه وصار كشجرة موسى عليه السلام حيث نطق الحق منها وذلك مثل الحلج القائل : أنا الحق ، ومن نظر إلى زينة الأموال التي هي : زينة الملك صار حاله كحال سليمان عليه السلام حيث كان ينظر إلى عظم جلال المولى من خلال تلك الزينة ، ومن نظر إلى نفسه من حيث أنها نفسه واغتر بالسراب ولم يحقق بالذوق ما عنده صار حاله كحال فرعون إذ نادى ( أنا ربكم الأعلى ) ، ومن نظر إلى خضرة الدنيا وحسب كأس شهواتها وسكر بها صار كبلعام ( فثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ) وهذا وجه الابتلاء بالأموال والانفس ، وأي ابتلاء أعظم من رؤية الملك ورؤية الربوبية في الكون الذي هو محل الالتباس ( ولتسمعن من الذين

أوتوا الكتاب من قبلكم ) وهم أهل مقام الجمع ( ومن الذين أشركوا ) وهم أهل الكثرة ( أذى كثيراً )  
لنطقهم بما يخالف مشربكم والخطاب للمتوسطين من السالكين فانهم ينكرون على أهل مقام الجمع وعلى أهل  
الكثرة جميعاً ماداموا غير واصلين إلى توحيد الذات وغير كارعين من بحار الفرق بعد الجمع ( وإن تصبروا )  
على مجاهدة أنفسكم ( وتيقوا ) النظر إلى الأغيار ( فإن ذلك من عزم الامور ) أى من الأمور المطلوبة التي  
تجز إلى المقصود والفوز بالمطلوب ( وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه )  
الظاهر هنا عدم صحة إرادة المعنى الذي أريد ( من الذين أوتوا الكتاب ) آتفا ومن حمله عليه يتكلف جداً فله  
باق على ظاهره ، أو أنه إشارة إلى العلماء مطلقاً وضمير ( فنبذوه وراء ظهورهم ) الخ راجع إليهم باعتبار البعض  
فتدبر ( ولا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ) أى يعجبون بما فعلوا من طاعة ويعجبون برؤيته ( ويعجبون أن  
يحمدوا ) أى يحمدون الناس فهم محجوبون بغرض الحمد والثناء من الناس ، أو أن يكونوا محمودين عند الله  
( بما لم يفعلوا ) بل فعله الله تعالى على أيديهم إذ لأفعل حقيقة إلا الله تعالى ( فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم  
عذاب أليم ) وهو عذاب الحرمان والحجاب ( والله مالك السموات والارض ) ليس لأحد فيهما شيء وهو  
المتصرف فيهما وفيما اشتملنا عليه فكيف يعجب من ظهر على يده فعل بما ظهر ( والله على كل شيء قدير ) لا يقدر  
سواه على فعل ما حتى يحجب برؤيته ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ تأكيد لما قبله وإقامة دليل عليه ولذا  
لم يعطف ، وأتى بكلمة إن اعتناءً بتحقيق مضمون الجملة أى إن في إيجادهما وإنشائها على ما هما عليه من العجائب  
والبدائع ﴿ وَاخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ﴾ أى تعاقبها وجميئ كل منهما خلف الآخر بحسب طلوع الشمس وغروبها  
التابعين لسباحتها في بحر قدرته سبحانه حسب إرادته ، وخبر الخرزتين خارج عن سلك القبول وبفرض نظمه  
فيه مؤل ، وثقب التأويل واسع وكون ذلك تابعاً لحركة السموات وسكون الأرض - كما قاله مولانا شيخ  
الاسلام - مخالف لما ذهب اليه جمهور أهل السنة من المحدثين وغيرهم من سكون السموات وتحرك النجوم  
أنفسها بتقدير الله تعالى العليم ، وما ذهب اليه هو مذهب الحكماء المشهور بين الناس ، وقد ذكر مولانا الشيخ  
الأكبر قدس سره ما يخالفه أيضاً حيث قال : إن الله سبحانه جعل هذه السموات ساكنة وخلق فيها نجوماً  
تسبح بها وجعل لها في سباحتها حركات مقدرة لا تزيد ولا تنقص وجعلها تسير في جرم السماء الذي هو مساحتها  
فتخرق الهواء المماس لها فيحدث بسيرها أصوات ونغمات مطربة لكون سيرها على وزن معلوم فتلك نغمات  
الافلاك الحادثة من قطع الكواكب المسافات السماوية ، وجعل أصحاب علم الهيئة للافلاك ترتيباً يمكناً في حكم  
العقل وجعلوا الكواكب في الافلاك كالشامات على سطح الجسم وكل ما قالوه يعطيه ميزان حركاتها وإن الله  
تعالى لو فعل ذلك كما ذكره لكان السير السير بعينه ، ولذلك يصيبون في علم الكسوفات ونحوه ، وقالوا :  
إن السموات كالأكبر وأن الأرض في جوفها وذلك كله ترتيب وضعي يجوز في الإمكان غيره وهم مصيبون  
في الاوزان مخطئون في أن الأمر كما رتبوه فليس الأمر إلا على ما ذكرناه شهوداً انتهى .

ويؤيد دعوى أنه يجوز في الإمكان غير ما ذهب اليه أصحاب الزيج الجديد من أن الشمس ساكنة لا تتحرك أصلاً  
وأنها مركز العالم وأن الأرض وكذا سائر السيارات والثوابت تتحرك عليها وأقاموا على ذلك الأدلة والبراهين

بزعمهم وبنوا عليه الكسوف والخسوف ونحوهما ولم يتخلف شيء من ذلك فهذا يشمر بأنه لا قطع فيما ذهب إليه أصحاب الهيئة، ويحتمل أن يراد باختلاف الليل والنهار تفاوتهما بزيادة كل منهما بانتقاص الآخر وانتقاصه بزيادة باختلاف حال الشمس بالنسبة اليها قربا وبعداً بحسب الازمنة، أو في اختلافهما وتفاوتهما بحسب الأمكنة إما في الطول والقصر فإن البلاد القريبة من قطب الشمال أيامها الصيفية أطول وليالها الصيفية أقصر من أيام البلاد البعيدة منه ولياليها، وإما في أنفسهما فإن كرية الأرض تقتضي أن يكون بعض الأوقات في بعض الأماكن ليلاً، وفي مقابلة نهاراً، وفي بعضها صباحاً، وفي بعضها ظهراً أو عصرأ أو غير ذلك، وهذا مما لا شبهة فيه عند كثير من الناس، وذكره شيخ الإسلام أيضاً - وليس بالبعيد - بل اختلاف الأوقات في الأماكن مشاهد محسوس لا يختلف فيه اثنان إلا أن في كرية الأرض اختلافاً، فقد ذكر مولانا الشيخ الأكبر قدس سره أن الله تعالى بعد أن خلق الفلك المكوكب في جوف الفلك الأطلس خلق الأرض سبع طبقات وجعل كل أرض أصغر من الأخرى ليكون على كل أرض قبة سماء فلما تم خلقها وقدر فيها أقواتها واكتسى الهواء صورة البخار الذي هو الدخان فتق ذلك الدخان سبع سموات طباقاً وأجساماً شفافة وجعلها على الأرضين كالقباب على كل أرض سماء أطرافها عليها نصف كرة وكرة الأرض لها كاللبساط فهي مدحجة دحاهما من أجل السماء أن تكون عليها وجعل في كل سماء من هذه واحدة من الجوارى على الترتيب المعروف انتهى، والقلب يميل إلى الكرية والله لا يستحي من الحق، وما ذهب إليه الشيخ الأكبر قدس سره أمر شهودى وفيه الموافق والمخالف لما ذهب إليه معظم المحدثين. وأكثر علماء الدين \*

والذى قطع به بعض المحققين أنه لم ينجح في الأحاديث الصحيحة المرفوعة ما يفصل أمر السموات والأرض أتم تفصيل إذ ليست المسألة من المهمات في نظر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم والمهم في نظره منها واضح لا مرية فيه، وسبحان من لا يتعاصى قدرته شيء، والليل واحد بمعنى جمع وواحدة ليلة مثل ثمرة وتمر وقد جمع على ليال فزادوا فيها الياء على غير قياس، ونظيره أهل وأهل، ويقال: كان الأصل فيها ليلة فحذفت لأن تصغيرها ليلية كذا في الصحاح، وصحح غير واحد أنه مفرد ولا يحفظ له جمع، وأن القول بأنه جمع والليالي جمع جمع غير مرضى فافهم، وقد تقدم الكلام مستوفى في الليل والنهار، ووجه تقديم الأول على الثاني \*

﴿لَا يَأْتِ﴾ أى دلالات على وحدة الله تعالى وإجل علمه وقدرته، وهو اسم إن وقد دخله اللام لتأخره عن خبرها والتنوين فيه للتفخيم كما وكيفاً أى آيات كثيرة عظيمة، وجمع القلة هنا قائم مقام جمع الكثرة، قيل: وفي ذلك رمز إلى أن الآيات الظاهرة وإن كانت كثيرة في نفسها إلا أنها قليلة في جنب ما خفي منها في خزائن العلم ومكان الغيب ولم يظهر بعد ﴿لَا أُولَى الْأَلْبَابِ﴾ أى لأصحاب العقول الخالصة عن شوائب الحس والوهم، ومنه خبر «إن الله تعالى منع منى بنى مدلج لصلتهم الرحم وطعنهم في ألباب الإبل» أى خالص إبلهم وكرائمها، ويقال: لبّ يلب كعض بعض إذا صار لبيبا وهى لغة أهل الحجاز، وأهل نجد يقولون: لبّ يلب كفت يفت، ويقال: لبّ الرجل بالكسر يلب بالفتح إذا صار ذالبا، وحكى لبب بالضم وهو نادر لا نظير له في المضاعفة ووجه دلالة المذكورات على وحدته تعالى أنها تدل على وجود الصانع لتغيرها المستلزم لحدوثها واستنادها إلى مؤثر قديم ومتى دلت على ذلك لزم منه الوحدة، ووجه دلالتها على ما بعد أنها في غاية الاتقان ونهاية الأحكام

لمن تأمل فيها وتفكر في ظاهرها وخافها وذلك يستدعي كمال العلم والقدرة بالإتيان، وللمتكلمين في الاستدلال على وجود الصانع بمثل هذه المذكورات طريقان: أحدهما طريق التغير، والثاني طريق الإمكان، والأكثر على ترجيح الثاني، والبحث مفصل في موضعه.

وإنما اقتصر سبحانه هنا على هذه الثلاثة بعد ما زاده في البقرة لأن الآيات على كثرتها منحصرة في السماوية والأرضية والمركبة منها، فأشار إلى الأولين بخلق السموات والأرض، وإلى الثالثة باختلاف الليل والنهار لانهما من دوران الشمس على الأرض، أو لانهما بواسطة مفيض بحسب الظاهر وهو الجرم العلوي وقابل للإفاضة وهو الجرم السفلي القابل للظلمة والضياء قاله بعضهم: وقال ناصر الدين: لعل ذلك لأن مناط الاستدلال هو التغير، وهذه الثلاثة متعرضة لجملة أنواعه فإنه إنما يكون في ذات الشيء كتغير الليل والنهار، أو جزئه كتغير العناصر بتبدل صورها، أو الخارج عنه كتغير الافلاك بتبدل أوضاعها، واعترض بأنه مبني على مذهب الحكماء في إثبات الهيولى والصورة والأوضاع الفلكية فلا يناسب تخريج كتاب الله تعالى عليه، ولعل الأولى من هذا وذاك ما قاله شيخ الاسلام في عدم التعرض لما ذكر في تلك السورة من أن المقصود ههنا بيان استبداده تعالى بما ذكر من الملك والقدرة، والثلاثة المذكورة معظم الشواهد الدالة على ذلك فاكتمى بها؛ وأما هناك فقد قصد في ضمن بيان اختصاصه تعالى بالالوهية بيان اتصافه تعالى بالرحمة الواسعة فنظمت دلائل الفضل والرحمة في سلك دلائل التوحيد فان ما فصل هناك من آيات رحمته تعالى كما أنه من آيات ألوهيته ووحدته.

وما يؤيد كون المذكورات معظم الشواهد الدالة على التوحيد ما أخرجه الطبراني وابن مردويه وغيرهما عن ابن عباس أنه قال: أتت قريش اليهود فقالوا: ما جاءكم به موسى من الآيات؟ قالوا: عصاه ويده يضاء للناظرين وأتوا النصارى فقالوا: كيف كان عيسى فيكم؟ قالوا: كان يبرئ الأكمه والابرص ويحيي الموتى فأتوا النبي ﷺ ادع لنار بك يجعل لنا الصفا ذهباً فدعا ربه فنزلت: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاؤلى الالباب) وأخرج ابن حبان في صحيحه. وابن عساكر. وغيرهما عن عطاء قال: قلت لعائشة رضي الله تعالى عنها أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالت: وأى شأنه لم يكن عجبا؟ إنه أثنى ليلة فدخل معي في لحافى ثم قال: ذريني أتعبد لربي فقام فتوضأ ثم قام يصلى فبكى حتى سالت دموعه على صدره ثم ركم فبكى ثم سجد فبكى ثم رفع رأسه فبكى فلم يزل كذلك حتى جاء بلال فأذنه بالصلاة فقلت: يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله تعالى لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أكون عبداً شكوراً ولم لأفعل وقد أنزل الله تعالى على في هذه الليلة (إن في خلق السموات والأرض) إلى قوله سبحانه: (فقنأعذاب النار) ثم قال: ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عن على كرم الله تعالى وجهه إذا قام من الليل تسوك ثم ينظر إلى السماء ثم يقول: (إن في خالق السموات) الآية.

وأخرج الشيخان. وأبو داود والنسائي. وغيرهم عن ابن عباس قال: بت عند خالتي ميمونة فنام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى انتصف الليل، أو قبله بقليل، أو بعده بقليل ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيديه ثم قرأ العشر الآيات الأواخر من سورة آل عمران حتى ختم.

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ في موضع جزع على أنه نعت (لأولى) ويجوز أن يكون في موضع رفع أو نصب على المدح، وجعله مبتدأ والخبر محذوف تقديره يقولون (ربنا آمنا) بعيد لما فيه من تفكيك

النظم ، ويزيده بعداً ما أخرجه الاصبهاني في الترغيب عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ينادى مناد يوم القيامة أين أولو الألباب ؟ قالوا : أى أولى الألباب تريد ؟ قال : (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً ) الخ عقد لهم لواء فاتبع القوم لواءهم وقال لهم ادخلوها خالدين » والظاهر أن المراد من الذكر الذكر بالله ان لكن مع حضور القلب إذ لا تمدح بالذكر بدونه بل أجمعوا على أنه لا ثواب لذا كر غافل ، وإليه ذهب كثير ، وعد ابن جريج قراءة القرآن ذكر آفلا تكرر للمضطجع القادر ، نعم نص بعض الشافعية على كراهتها له إذا غطى رأسه للنوم ، وقال بعض المحققين : المراد به ذكره تعالى مطلقاً سواء كان ذلك من حيث الذات أو من حيث الصفات والافعال ، وسواء قارنه ذكر اللسان أولاً ، والمعنى عليه الذين لا يغفلون عنه تعالى في عامة أوقاتهم باطمئنان قلوبهم بذكره واستغراق سرائرهم في مراقبته ، وعليه فيحمل ما حكى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعروة بن الزبير . وجماعة رضى الله تعالى عنهم من أنهم خرجوا يوم العيد إلى المصلى فجعلوا يذكرون الله تعالى فقال بعضهم : أما قال الله تعالى ( يذكرون الله قياماً وقعوداً ) فقاموا يذكرون الله تعالى على أقدامهم على أن مرادهم بذلك التبرك بنوع موافقة للآية في ضمن فرد من أفراد مدلولها وليس مرادهم به تفسيرها وتحقيق مصداقها على التعيين وإلا لا اضطجعوا وذكروا أيضاً ليم التفسير وتحقيق المصداق .

وأخرج ابن أبي حاتم . والطبراني من طريق جوير عن الضحاك عن ابن مسعود في الآية أنه قال : إنما هذا في الصلاة إذا لم تستطع قائماً فقاعداً وإن لم تستطع قاعداً فاعلى جنب ، وكذلك أمر عليه السلام عمران بن حصين ، وكانت به بواسير . كما أخرجه البخاري عنه . وبهذا الخبر احتج الامام الشافعي رضى الله تعالى عنه على أن المريض يصلي مضطجعا على جنبه الأيمن مستقبلاً بمقدم بدنه ولا يجوز له أن يستلقى على ظهره على ما ذهب إليه الامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وجعل الآية حجة على ذلك بناءً على أنه لما حصر أمر الذكر في الهيئات المذكورة دل على أن غير هاليس من هيئته والصلاة مشتملة على الذكر فلا ينبغي أن تكون على غير هيئته محل تأمل ، وتخصيص ابن مسعود الذكر بالصلاة لا ينتهض حجة على أنه بعيد من سياق النظم الجليل وسباقه .

والقيام والقعود جمع قائم وقاعد كنيام ورقود . جمع نائم وراقد ، وانتصابهما على الحالية من ضمير الفاعل في ( يذكرون ) ويحتمل أن يكونا مصدرين مؤنلين بقائمين وقاعدين لتأتى الحالية ، وقوله تعالى : ( وعلى جنوبهم ) متعلق بمحذوف معطوف على الحال أى وكائنين على جنوبهم أى مضطجعين ، وجوز أن يقدر المتعلق المعطوف خاصاً أى ومضطجعين على جنوبهم ، والمراد من ذكر هذه الاحوال الإشارة إلى الدوام وانقضاءها منها عرفاناً لاشبهة فيه وليس المراد الدوام الحقيقي لاستحالة بل في غالب أحوالهم ، وبعضهم يأخذ الدوام من المضارع الدال على الاستمرار وكيفما كان فالمراد يذكرون الله تعالى كثيراً ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ عطف على ( يذكرون ) وعطفه على الاحوال السابقة غير ظاهر وتقديم الذكر في تلك الحالات على التفكير لما أن فيهما الاعتراف بالعبودية ، والعبد مركب من النفس الباطنة والبدن الظاهر ، وفي الأول إشارة إلى عبودية الثاني ، وفي الثاني إشارة إلى عبودية الأول لأن التفكير إنما يكون بالقلب والروح ، وفي بيان العبودية بعد الفراغ من آيات الربوبية ما لا يخفى من اللطف ، وقيل : قدم الأول لأنه إشارة إلى النظر في النفس وآخر الثاني لأنه إشارة إلى النظر في الآفاق ولاشبهة في تقدم الأول على الثاني ، وصرح مولانا شيخ الاسلام بأن

هذا بيان للتفكر في أفعاله تعالى ، وما تقدم بيان للتفكر في ذاته تعالى على الإطلاق ، والذي عليه أئمة التفسير أنه سبحانه إنما خصص التفكير بالخلق للنهي عن التفكير في الخالق لعدم الوصول إلى كنه ذاته وصفاته جل شأنه وعز سلطانه ، وقد ورد هذا النهي في غير ما حديث ، فقد أخرج أبو الشيخ . والاصبهاني عن عبد الله بن سلام قال : « خرج رسول الله ﷺ على أصحابه وهم يتفكرون فقال : لا تفكروا في الله تعالى ولكن تفكروا فيما خلقه » وعن عمرو بن مرة قال : « مر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على قوم يتفكرون فقال : « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » وعن ابن عمر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله تعالى » ، وعن ابن عباس تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله تعالى - إلى غير ذلك - ففي كون الأول بياناً للتفكر في ذاته سبحانه على الإطلاق نظر على أن بعض الفضلاء ذكر في تفسيره أن التفكير في الله سبحانه محال لما أنه يستدعي الاحاطة بمن هو بكل شيء محيط فتدبر ، وقيل : قدم الذكر على الدوام على التفكير للتنبيه على أن العقل لا يفي بالهداية ما لم يتنور بنور ذكر الله تعالى وهدايته فلا بد للمتفكر من الرجوع إلى الله تعالى ورعاية ما شرع له ، وأن العقل المخالف للشرع لبس الضلال ولا نتيجة لفكره إلا الضلال ، و- الخلق - إما بمعنى المخلوق على أن الاضافة بمعنى في أي يتفكرون فيما خلق في السموات والأرض أعم من أن يكون بطريق الجزئية منهما أو بطريق الحلول فيهما ، أو على أنها يائية أي في المخلوق الذي هو السموات والأرض ، وإما باق على مصدرية أي يتفكرون في إنشائهما وإبداعهما بما فيهما من عجائب المصنوعات ودقائق الاسرار ولطائف الحكم ويستدلون بذلك على الصانع ووحدته الذاتية وأنه الملك القاهر والعالم القادر والحكيم المتقن إلى غير ذلك من صفات الكمال ، ويمرهم ذلك إلى معرفة صدق الرسل وحقية الكتب الناطقة بتفاصيل الأحكام الشرعية وتحقيق المعاد وثبوت الجزاء ، ولشراقة هذه الثمرة الحاصلة من التفكير مع كونه من الاعمال المخصوصة بالقلب البعيدة عن مظان الرياء كان من أفضل العبادات ، وقد أخرج أبو الشيخ في العظمة عن ابن عباس قال : تفكر ساعة خير من قيام ليلة ، وأخرج ابن سعد عن أبي الدرداء مثله ، وأخرج الديلمي عن أنس مرفوعاً مثله ، وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ففكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » ، وعنه أيضاً مرفوعاً بينهما رجل مستقل ينظر إلى النجوم وإلى السماء فقال والله إنني لأعلم أن لك رباً وخالقاً اللهم اغفر لي فنظر الله تعالى له فغفر له ، وأخرج ابن المنذر عن عون قال : سألت أم الدرداء ما كان أفضل عبادة أبي الدرداء ؟ قالت : التفكير والاعتبار \* .

وأخرج ابن أبي الدنيا عن عامر بن قيس قال : سمعت غير واحد - لا اثنين ولا ثلاثة - من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يقولون : إن ضياء الإيمان - أو نور الإيمان - التفكير ، واقتصر سبحانه على ذكر التفكير ( في خلق السموات والأرض ) ولم يتعرض جل شأنه لإدراج اختلاف الليل والنهار في ذلك السلوك مع ذكره فيما سلف - وشرف التفكير فيه أيضاً كما يقتضيه التعليل ، وظاهر ما أخرجه الديلمي عن أنس مرفوعاً تفكر ساعة في اختلاف الليل والنهار خير من عبادة ثمانين سنة - إما للايدان بظهور اندراج ذلك فيما ذكر كما أن الاختلاف من الاحوال التابعة لأحوال السموات والأرض على ما أشير إليه ، وإما للاشعار بمسارعة المذنبين إلى الحكم بالنتيجة لمجرد تفكيرهم في بعض الآيات من غير حاجة إلى بعض آخر منها في إثبات المطلوب . \* .

﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ﴾ الإشارة إلى السموات والأرض لما أنهما باعتبار تعلق الخلق بهما في معنى

المخلوق، أو إلى الخلق على تقدير كونه بمعنى المخلوق، وقيل: اليهما باعتبار المتفكر فيه وعلى كل فأمر الافراد والتذكير واضح والعدول عن الضمير إلى اسم الإشارة للإشارة إلى أنها مخلوقات عجيبة يجب أن يعنى بكمال تمييزها استعظماً لها، ونظير ذلك قوله تعالى: (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) والباطل العيث وهو المالا فائدة فيه مطلقاً أو مالا فائدة فيه يعتد بها، أو مالا يقصده فائدة، وقيل: الذاهب الزائل الذي لا يكون له قوة وصلابة، ولا يخفى أنه قول لا قوة له ولا صلابة، وهو إما صفة لمصدر محذوف أى خلقاً باطلاً، أو حال من المفعول. والمعنى ربنا ما خلقت هذا المخلوق، أو المتفكر فيه العظيم الشأن عارياً عن الحكمة خالياً عن المصلحة بما ينبت عنه أوضاع الغافلين عن ذلك المعرضين عن التفكير فيه العادمين من جناح النظر قداماه وخوافيه، بل خلقته مشتملاً على حكم جليمة منتظماً لمصالح عظيمة تقف الأفكار حسرى دون الاحاطة بها وتكل أقدام الازدهان دون الوقوف عليها بأسرها، ومن جملتها أن يكون مداراً لمعايش العباد ومناراً يرشدهم إلى معرفة أحوال المبدأ والمعاد حسبما نطق به كتبك وجاءت به رسلك \*

والجملة بتمامها في حيز النصب بقول مقدر أى يقولون (ربنا) الخ، وجملة القول حال من المستكن في (يتفكرون) أى يتفكرون في ذلك قائلين (ربنا ما خلقت هذا باطلاً)، وإلى هذا ذهب عامة المفسرين. واعترض بأن النظم الكريم لا يساعده لما أن (ما) في حيز الصلة وما هو قيد له حقه أن يكون من مبادئ الحكم الذي أجرى على الموصول ودواعي ثبوته له كذكرهم لله تعالى في عامة أوقاتهم وتفكيرهم في خلق السموات والارض فانهما مما يؤدي إلى اجتلاء تلك الآيات والاستدلال بها على المطلوب، ولا ريب أن قولهم ذلك ليس من مبادئ الاستدلال المذكور بل من نتائجها المترتبة عليه فاعتباره قيداً لما في حيز الصلة مما لا يليق بشأن التنزيل الجليل، فاللائق أن تكون جملة القول استئنافاً مبنياً لنتيجة التفكير ومدلول الآيات ناشئاً عما سبق فان النفس عند سماع تخصيص الآيات المنصوبة في خلق العالم - بأولى الالباب - ثم وصفهم بذكر الله تعالى والتفكير في مجال تلك الآيات تبقى مترتبة لما يظهر منهم من آثارها وأحكامها كأنه قيل: فإذا يكون عند تفكيرهم في ذلك وما يترتب عليه من النتيجة؟ فقيل يقولون كيت وكيت بما ينبت عن وقوفهم على سر الخلق المؤدى إلى معرفة صدق الرسل وحقية الكتب الناطقة بتفاصيل الاحكام الشرعية وهذا على تقدير كون الموصول موصولاً نعتاً، (لاولى)، وأما على تقدير كونه مفصلاً منصوباً أو مرفوعاً على المدح مثلاً فتأتى الحالية من ذلك إذ لا اشتباه في أن قولهم هذا من مبادئ مدحهم ومحاسن مناقبهم ويكون في إبراز هذا القول في معرض الحال إشعار بمقارنته لتفكيرهم من غير تردد وتلعم في ذلك انتهى، وهو كلام تلوح عليه أمارات التحقيق ومخايل التدقيق. والقول بأن الحالية تجتمع مع كون القول المذكور من النتائج لا يخفى ما فيه، ثم كون هذا القول من نتائج التفكير مما لا يكاد ينكره ذو فكر، وتوضيح ذلك - على رأى - أن القوم لما تفكروا في مخلوقاته سبحانه ولا سيما السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والارض وما عليها من البحار والجبال والمعادن عرفوا أن لها رباً وصانعاً فقالوا: (ربنا) ثم لما اعترفوا في أن في كل من ذلك حكماً ومقاصد وفوائد لا تحيط بتفاصيلها الأفكار قالوا: (ما خلقت هذا باطلاً) ثم لما تأملوا وقاسوا أحوال هذه المصنوعات إلى صانعها رأوا أنه لا بد وأن يكون الصانع منزهاً عن مشابهة شئ منها، فإذا هو ليس بحسم ولا عرض ولا في حيز ولا بمقتدر (ولا، ولا...) فقالوا: ((سُبْحَنَكَ)) أى تنزهاً لك عما لا يليق بك، ثم لما استغرقوا في بحار العظمة والجلال وبلغوا هذا المبلغ الأعظم

وتحققوا أن من قدر على ما ذكر من الانشاء بلا مثال يحتذيه أو قانون ينتجيه واتصف بالقدرة الشاملة والحكمة الكاملة كان على إعادة من نطقت الكتب السماوية بأعاده أقدر ، وإن ذلك ليس إلا لحكمة باهرة هي جزاء المسكفين بحسب استحقاقهم المنوط بأعمالهم القلبية والقالبية طلبوا النجاة بما يحق بالمقصرين ويبلغ بالمخلين فقالوا : ﴿ فَقَنَّا عَذَابَ النَّارِ ١٩١ ﴾ أى فوقنا للعمل بما فهمنا من الدلالة ، ومن هنا قيل : إن الفاء لترتب الدعاء بالاستعاذة من النار على ما دل عليه ( ربنا ما خلقت هذا باطلا ) من وجوب الطاعة واجتناب المعصية كأنه قيل : فنحن نطيعك (فقنا عذاب النار) التي هي جزاء من عصاك ، و (سبحانك) مصدر منصوب بفعل محذوف ، والجملة معترضة لتقوية الكلام وتأكيده ، ولا ينافي ذلك كونها مؤكدة لنفي العبث عن خلقه . وبعضهم قال : بهذا التأكيده لم يقل بالاعتراض ، وجعل ما بعد الفاء مترتباً على التنزيه المدلول عليه (سبحانك) وادعى أنه الأظهر لاندراج تنزيهه تعالى عن رد سؤال الخاضعين المتجشئين اليه فيه ، ولا يخفى تفرع المسألة على التنزيه عن خيبة رجاء الراجين ، وقيل : إنه جواب شرط مقدر وأن التقدير إذا نزهناك أو وحدناك (فقنا عذاب النار) الذي هو جزاء الذين لم ينزهوا أو لم يوحّدوا ، واستدل الطبرسي بالآية على أن الكفر والضلال والقبائح ليست خلقاً لله تعالى لأن هذه الأشياء كلها باطلة بالاجماع وقد نفي الله سبحانه ذلك حكاية عن أولى الالباب الذين رضى قولهم بأنه لا باطل فيما خلقه سبحانه فيجب بذلك القطع بأن القبائح كلها ليست مضافة اليه عز شأنه ومنفية عنه خلقاً وإيجاداً - وفيه نظر - لأن الأشياء كلها سواء من حيث أنها خلق الله تعالى ومشتعلة على المصالح والحكم كما ينبئ عن ذلك قوله تعالى : ( أعطى كل شئ خلقه ثم هدى ) وتفاوتها إنما هو باعتبار نسبة بعضها إلى بعض وكون بعضها متعلق الأمر والبعض الآخر متعلق النهي مثلاً لا باعتبار كون البعض مشتملاً على الحكمة والبعض الآخر عارياً عنها ، فالقبائح من حيث أنها خلق الله تعالى ليست باطلة لأن الباطل كما علبت هو مالا فائدة فيه مطلقاً ، أو مالا فائدة فيه يعتد بها أو مالا يقصد به فائدة وهي ليست كذلك لاشتغالها في أنفسها على الحكم والفوائد الجملة التي لا يبعد قصد الله تعالى لها مع غناه الذاتي عنها ولا يشترط كون تلك الفوائد تدلن صدرت على يده وإلا لزم خلو كثير من مخلوقاته تعالى عن الفوائد ، وتسميتها قبائح إنما هي باعتبار كونها متعلق النهي لحكمة أيضاً وهو لا يستدعي كونها خالية عن الحكمة بل قصارى ذلك أنه يستلزم عدم رضاه سبحانه بها شرعاً المستدعي ذلك للعقاب عليها بسبب أن إفاضتها كانت حسب الاستعداد الازلي فدعوى - أن هذه الأشياء كلها باطلة - باطلة كدعوى الاجماع على ذلك وكأن القائل لم يفهم معنى الباطل فقال ما قال ، واستدل بها بعضهم أيضاً على أن أفعال الله تعالى معللة بالاغراض وهو مبنى ظاهراً على أن الباطل العبث بالمعنى الثالث وقد علمت أن معنى العبث ليس محصوراً فيه وبفرض الحصر لا بأس بهذا القول على ما ذهب كثير من المحققين لكن مع القول بالغنى الذاتي وعدم الاستكمال بالغير كما أشرنا اليه في البقرة ، واحتج حكاء الاسلام بها على أنه سبحانه وتعالى خلق الافلاك والكواكب وأودع فيها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح في هذا العالم لأنها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة ولا يمكن أن تقصر منافعتها على الاستدلال بها على الصانع فقط لأن كل ذرة من ذرات الماء والهواء يشاركها في ذلك فلا تبقى لخصوصياتها فائدة وهو خلاف النص ، وناقشهم المتكلمون في ذلك بأنه يجوز أن تكون الفلكيات أسباباً عادية للأرضيات للاحقية وأن التأثير عندها لا بها ويكفي ذلك فائدة لخلقها •

وأنت تعلم أن القول بإيداع القوى في الفلكيات بل وفي جميع الاسباب مع القول بأنها مؤثرة بإذن الله تعالى مما لا بأس به بل هو المذهب المنصور الذي درج عليه سلف الامة وحققناه فيما قبل وهو لا ينافي استناد الكل إلى مسبب الاسباب ولا يزاحم جريان الأمور كلها بقضائه وقدره تعالى شأنه، نعم القول بأن الفلكيات ونحوها مؤثرة بنفسها ولولم يأذن الله تعالى ضلال واعتقاده كفر، وعلى ذلك يخرج ما وقع في الخبر «من قال: أمطرنا بنوء كذا فهو كافر بالله تعالى مؤمن بالكوكب»، ومن قال: أمطرنا بفضل الله تعالى فهو مؤمن بالله تعالى كافر بالكوكب فليحفظ ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ مبالغة في استدعاء الوقاية من النار وبيان لسيده، وصدرت الجملة بالنداء مبالغة في التضرع إلى معود الاحسان كما يشعر به لفظ الرب، وعن ابن عباس أنه كان يقول: اسم الله تعالى الأكبر رب رب، والتأكيد بأن الاظهار كالاليقين بمضمون الجملة، والايدان بشدة الخوف ووضع الظاهر موضع الضمير للتحويل، وذكر الادخال في موارد العذاب لتعيين كيفيته وتبيين غاية فظاعته والاخزاء - كما قال الواحدى - جاء لمعان متقاربة فعن الزجاج يقال: أخزى الله تعالى العدو أى أبعدته، وقيل: أهانته، وقيل: فضحه، وقيل: أهلكه، ونقل هذا عن المفضل، وقيل: أحله محلاً وأوقفه موقفاً يستحى منه. وقال ابن الانبارى: الخزى في اللغة الهلاك بتلف أو بانقطاع حجة أو بوقوع في بلاء، والمراد فقد أخزته خزياً لا غاية وراءه، ومن القواعد المقررة أنه إذا جعل الجزاء أمراً ظاهر الزوم للشرط سواء كان الزوم بالعموم والخصوص كما في قولهم: من أدرك مرعى الصمان فقد أدرك، أو بالاستلزام كما في هذه الآية يحمل على أعظم أفرادها وأخصها لثرية الفائدة، ولهذا قيد الخزى بما قيد، واحتج حكما الاسلام بهذه الآية على أن العذاب الروحاني أقوى من العذاب الجسماني وذلك لأنه رتب فيها العذاب الروحاني وهو الاخزاء بناءً على أنه الاهانة والتخجيل على الجسماني الذي هو إدخال النار، وجعل الثاني شرطاً والأول جزاءً، والمراد من الجملة الشرطية الجزاء والشرط قيد له فيشعر بأنه أقوى وأفظع وإلا لعكس - كما قال الامام الرازى - وأيضاً المفهوم من قوله تعالى: (وقنا عذاب النار) طلب الوقاية منه، وقوله سبحانه: (ربنا) الخ دليل عليه فكأنه طلب الوقاية من المذكور لترتب الخزى عليه فيدل على أنه غاية يخاف منه - كما قاله بعض المحققين - واحتج بها المعزلة على أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لأنه إذا أدخله الله تعالى النار فقد أخزاه والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه)، وأجيب بأنه لا يلزم من أن لا يكون من آمن مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخزياً أن لا يكون غيره وهو مؤمن كذلك، وأيضاً الآية ليست عامة لقوله تعالى: (وإن منكم إلا وادها كان على ربك حتماً مقضياً ثم نجي الذين اتقوا) فتحمل على من أدخل النار للخلود وهم الكفار، وهو المروى عن أنس وسعيد بن المسيب.

وقتادة - وابن جريج •

وأيضاً يمكن أن يقال: إن كل من يدخلها مخزى حال دخوله وإن كانت عاقبة أهل الكبائر منهم الخروج، وقوله تعالى: (يوم لا يخزى) الخ نفى الخزى فيه على الاطلاق والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة وهو نفى الخزى المخلد، وأيضاً يحتمل أن يقال: الاخزاء مشترك بين التخجيل والاهلاك والمثبت هو الاول والمنفى هو الثاني، وحينئذ لا يلزم التنافي، واحتجت المرجئة بها على أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار لأنه مؤمن لقوله تعالى: (يأياها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله سبحانه: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: (يوم لا يخزى الله النبي) الخ والمدخل في النار مخزى لهذه الآية، وأجيب بمنع المقدمات بأسرها

أما الأولى فباحتمال أن لا يسمى بعد القتل مؤمناً وإن كان قبل مؤمناً، وأما الأخيرة فمخصوص المحمول وجزئية الموضوع كما تقرر آنفاً ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ١٩٢﴾ أي ليس لكل منهم ناصر ينصره ويخلصه بما هو فيه، والجملة تذييل لآظهار فظاعة حالهم، وفيه تأكيد للاستدعاء ووضع الظالمين موضع ضمير المدخلين لذنهم والإشعار بتعليل دخولهم النار بظلمهم، وتمسكت المعتزلة بنفي الانصار على نفي الشفاعة لسائر المدخلين، وأجيب بأن الظالم على الإطلاق هو الكافر لقوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون)، وقيل: نفي الناصر لا يمنع نفي الشفيع لأن النصر دفع بقوة والشفاعة تخليص بخضوع وتضرع وله وجه، والقول: بأن العرف لا يساعده غير متجه \*

وقال في الكشف: الظاهر من الآية أن من دخل النار لا ناصر له من دخولها، لأنه لا ناصر له من الخروج بعد الدخول فلا، وذلك لأنه عام في نفي الافراد مهمل بحسب الاوقات، والظاهر التقييد بما يطلب النصر أولاً لاجله فمن أخذ يعاقب فقلت: ماله من ناصر لم يفهم منه أن العقاب لا ينتهي بنفسه وأنه بعد العقاب لم يشفع بل فهم منه لم يمنعه أحد مما حل به، ثم إن سلم التساوى لم يدل على النفي: وأجاب غير واحد على تقدير عموم الظالم وعدم الفرق بين النصر والشفاعة بأن الأدلة الدالة على الشفاعة - وهي أكثر من أن تحصى - مخصصة للعموم، وقد تقدم ما ينفعك هنا ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ﴾ على معنى القول أيضاً، وهو كما قال شيخ الاسلام: حكاية لدعاء آخر مبني على تأملهم في الدليل السمعي بعد حكاية دعائهم السابق المبني على تفكيرهم في الأدلة القطعية، ولا يخفى أن ذلك التفكر مستدع في الجملة لهذا القول، وفي تقدير مقدمة الدعاء بالنداء إشارة إلى كمال توجههم إلى مولاهم وعدم غفلتهم عنه مع إظهار كمال الضراعة والابتهاال إلى معبود الاحسان والإفضال، وفي التأكيذ إيدان بصدور ذلك عنهم بوفور الرغبة ومزيد العناية وكال النشاط، والمراد بالنادي رسول الله ﷺ - وهو المروى عن ابن مسعود. وابن عباس. وابن جريج. واختاره الجبائي. وغيره.

وقيل: المراد به القرآن، وهو المحكى عن محمد بن كعب القرظي. وقتادة، واختاره الطبري معللاً ذلك بأنه ليس يسمع كل واحد الذي ﷺ ولا يراه، والقرآن ظاهر باق على عمر الأيام والدهور يسمعه من أدرك عصر نزوله ومن لم يدرك، ولأهل القول الأول أن يقولوا: من بلغه بعثة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ودعوته جازله أن يقول: (سمعنا منادياً) وإن كان فيه ضرب من التجوز، وأيضاً المراد بالنداء الدعاء ونسبته إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أشهر وأظهر، فقد قال تعالى: (ادع إلى سبيل ربك) (أدعوا إلى الله) (وداعياً إلى الله) وهي إليه عليه الصلاة والسلام حقيقة، وإلى القرآن على حد قوله:

(تناديك أجدات وهن صموت) وسكانها تحت التراب سكوت

والتنوين في المنادى للتفخيم وإيثاره على الداعي للإشارة إلى كمال اعتنائه بشأن الدعوة وتبليغها إلى القريب والبعيد لما فيه من الإيدان برفع الصوت، وقد كان شأنه الرفيع ﷺ في الخطب ذلك الرفع حقيقة، ففي الخبر كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا خطب أحرمت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه منذر جيش يقول: صبحكم ومساكم. ولما كان النداء مخصوصاً بما يؤدي له ومنتها إليه تعدى باللام وإلى تارة، وتارة فاللام في للإيمان على ظاهرها ولا حاجة إلى جعلها بمعنى إلى أو الباء، ولا إلى جعلها بمعنى العلة - كما ذهب إليه البعض - وجملة (ينادي) في موضع المفعول الثاني - لسمع - على ما ذهب إليه الأخفش وكثير من النحاة من تعدى - سمع - هذه إلى مفعولين ولا حذف في الكلام؛ وذهب الجمهور إلى أنها لا تتعدى إلا إلى واحد، واختاره ابن الحاجب قال

في أماليه: وقد يتوهم أن السماع متعدد إلى مفعولين من جهة المعنى والاستعمال، أما المعنى فلتوقفه على مسموع، وأما الاستعمال فله ولهم: سمعت زيدا يقول ذلك وسمعت قاتلا، وقوله تعالى: (هل يسمعونكم إذ تدعون) ولا وجه له لأنه يكفي في تعلقه المسموع دون المسموع منه، وإنما المسموع منه كالمشعوم منه فكأن الشم لا يتعدى إلا إلى واحد فكذلك السماع فهو بما حذف فيه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه للعلم به ويذكر بعده حال تينته ويقدر في (يسمعونكم إذ تدعون) يسمعون أصواتكم انتهى، والزخشرى جعل المسموع صفة بعد النكرة وحالا بعد المعرفة وهو الظاهر، وادعى بعض المحققين أن الاوفق بالمعنى فيما جعله حالا أو وصفاً أن يجعل بدلا بتأويل الفعل بالمصدر على ما يراه بعض النحاة لكنه قليل في الاستعمال فلذا أوثرت الوصفية أو الحالية. وزعم بعضهم أن السماع إذا وقع على غير الصوت فلا بد أن يذكر بعده فعل مضارع يدل على الصوت ولا يجوز غيره - وهو غير صحيح - لوقوع الظرف واسم الفاعل كما سمعته، وفي تعليق السماع بالذات مبالغة في تحقيقه، والإيدان بوقوعه بلا واسطة عند صدور المسموع عن المتكلم، وفي إطلاق المنادى أولا حيث قال سبحانه: (منادياً) ولم يذكر مادعي له، ثم قوله عز شأنه بعد: (ينادى للإيمان) ما لا يخفى من التعظيم لشأن المنادى والمنادى له، ولو قيل من أول الأمر (منادياً للإيمان) لم يكن بهذه المثابة، وحذف المفعول الصريح - لينادى - إيداناً بالعموم أى ينادى كل واحد ﴿أَنْ آمَنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ أى أن آمنوا به على أن (أن) تفسيرية، أو بأن آمنوا - على أنها مصدرية، وعلى الأول فآمنوا تفسير لينادى لأن نداه عين قوله: (آمنوا) والتقدير (ينادى للإيمان) أى يقول: (آمنوا) وليس تفسيراً للإيمان كما توهم، وعلى الثاني يكون - بأن آمنوا - متعلقاً بـ (ينادى) لأنه المنادى به وليس بدلا من الإيمان - كما زعمه البعض - ومن المحققين من اقصر على احتمال المصدرية لما أن كثيراً من النحاة يأبى التفسيرية لما فيها من التكلف، ومن اختارها قال: إن المصدرية تستدعى التأويل بالمصدر وهو مفقوت لمعنى الطلب المقصود من الكلام \* وأجيب بأنه يقدر الطلب في التأويل إذا كانت داخلة على الأمر وكذا يقدر ما يناسب الماضي والمستقبل إذا كانت داخلة عليهما، ولا ينبغي أن يجعل الحاصل من الكل بمجرد معنى المصدر للتلايفوت المقصود من الأمر وأخويه، وفي التعرض لعنوان الربوبية إشارة إلى بعض الأدلة عليه سبحانه وتعالى ورمز إلى نعمته جل وعلا على الخاطبين ليدكروها فيسارعوا إلى امثال الأمر، وفي إطلاق الإيمان ثم تقييده تفخيم لشأنه ﴿فَإِشْمَانًا﴾ عطف على (سمعنا) والعطف بالفاء مؤذن بتعجيل القبول وتسبب الإيمان عن السماع من غير مهلة، والمعنى فآمنوا بربنا لما دعينا إلى ذلك، قال أبو منصور: فيه دليل على بطلان الاستثناء في الإيمان ولا يخفى بعده ﴿رَبَّنَا﴾ تكرير - كما قيل - للتضرع وإظهار لسكّال الخضوع وعرض للاعتراف بربوبيته تعالى مع الإيمان به ﴿فَاغْفِرْ لَنَا﴾ مرتب على الإيمان به تعالى والاقرار بربوبيته كما تدل عليه الفاء أى فاسترلنا ﴿ذُنُوبَنَا﴾ أى كبائرنا ﴿وَكَفَّرْنَا سَيِّئَاتَنَا﴾ أى صفائنا، وقيل: المراد من الذنوب ما تقدم من المعاصي، ومن السيئات ما تأخر منها، وقيل: الأول ما أتى به الإنسان مع العلم بكونه معصية، والثاني ما أتى به من الجهل بذلك، والأول هو التفسير المأثور عن ابن عباس \* وأيد بأنه المناسب للغة لأن الذنب مأخوذ من الذنب بمعنى الذيل، فاستعمل فيما تستوخم عاقبته وهو الكبيرة لما يعقبها من الاتهم العظيم، ولذلك تسمى تبعة اعتباراً بما يتبعها من العقاب كما صرح به الراغب، وأما السيئة فمن البسوء وهو المستقبح ولذلك تقابل بالحسنة فتكون أخف، وتأيده بأن الغفران يختص بفعل الله تعالى

والتكفير قد يستعمل في فعل العبد - كما يقال : كفر عن يمينه - وهو يقتضي أن يكون الثاني أخف من الأول على تحمل ما فيه إنما يقتضي مجرد الأخفية ، وأما كون الأول الكبائر والثاني الصغائر بالمعنى المراد فلا يجوز يراد بالأول والثاني ما ذكر في القول الثالث ، فإن الأخفية وعدمها فيه مما لا ستره عليه كما لا يخفى ، ثم المفهوم من كثير من عبارات اللغويين عدم الفرق بين الغفران والتكفير بل صرح بعضهم بأن معناهما واحد \*

وقيل : في التكفير معنى زائد وهو التغطية للأثم من الفضيحة ، وقيل : إنه كثيراً ما يعتبر فيه معنى الإذهاب والإزالة ولهذا يعدى بعن والغفران ليس كذلك ، وفي ذكر (لنا) و(عنا) في الآية مع أنه لو قيل : فاغفر ذنوبنا وكفر سيئاتنا لأفاد المقصود إيماء إلى وفور الرغبة في هذين الأمرين ، وادعى بعضهم أن الدعاء الأول متضمن للدعاء بتوفيق الله تعالى للتوبة لأنه السبب لمغفرة الكبائر وأن الدعاء الثاني متضمن لطلب التوفيق منه سبحانه للاجتناب عن الكبائر لأنه السبب لتفكير الصغائر ، وأنت تعلم أن المغفرة غير مشروطة بالتوبة عند الأشاعرة . وأن بعضهم احتج بهذه الآية على ذلك حيث أنهم طلبوا المغفرة بدون ذكر التوبة بل بدون التوبة

بدلالة فاء التعقيب كذا قيل ، وسيأتي تحقيق ما فيه فتدبر ﴿ وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴾ أي مخصوصين بالانخراط في سلكهم والعقد من ذمهم ولا مجال لكون المعية زمانية إذ منهم من مات قبل ، ومن يموت بعد ، وفي طلبهم التوفيق وإسنادهم له إلى الله تعالى إشعار بأنهم يحبون لقاء الله تعالى ومن أحب لقاء الله تعالى أحب الله تعالى لقاءه \* والابرار جمع بر كأرباب جمع رب ، وقيل : جمع بار كأصحاب جمع صاحب ، وضعف بأن فاعلا لا يجمع على أفعال ، وأصحاب جمع صحب بالسكون ، أو صحب بالكسر مخفف صاحب بحذف الالف \*

وبعض أهل العربية أثبتوه وجعله نادراً ، ونكتة قولهم مع (الأبرار) دون أبراراً التذلل ، وأن المراد لسنا بأبرار فاسلكنا معهم واجعلنا من أتباعهم ، وفي الكشف إن في ذلك هضمًا للنفس وحسن أدب مع إدماج مبالغة لأنه من باب - هو من العلماء - بدل عالم ﴿ رَبَّنَا وَآتِنَا ﴾ أي بعد التوفيق ﴿ مَا وَعَدْتَنَا ﴾ أي به أو إياه ، والمراد بذلك الثواب ﴿ عَلَى رُسُلِكَ ﴾ إما متعلق بالوعد ، أو بمحذوف وقع صفة لمصدر مؤكد محذوف وعلى التقديرين في الكلام مضاف محذوف والتقدير على التقدير الأول ، وعدتنا على تصديق أو امتثال رسلك وهو كما يقال - وعد الله تعالى الجنة على الطاعة ، وعلى الثاني وعدتنا وعداً كائناً على السنة رسلك ، ويجوز أن يتعلق الجار على تقدير الالسنه بالوعد أيضاً فتخف مؤنة الحذف وتعلقه - بآتنا - كما جوزه أبو البقاء خلاف الظاهر \*

وبعض المحققين جوز التعلق بكون مقيد هو حال من (ما) أي منزلاً أو محمولا (على رسلك) \* واعترضه أبو حيان بأن القاعدة أن متعلق الظرف إذا كان كونا مقيداً لا يجوز حذفه وإنما يحذف إذا كان كونا مطلقاً ، وأيضاً الظرف هنا حال وهو إذا وقع حالا أو خبراً أو صفة يتعلق بكون مطلق لا مقيد ، وأجيب بمنع انحصار التعلق في كون مطلق بل يجوز التعلق به أو بمقيد ، ويجوز حذفه إذا كان عليه دليل ولا يخفى مثانة الجواب ، وأن إنكار أبي حيان ليس بشئ إلا أن تقدير كون مقيد فيما نحن فيه تعسف مستغنى عنه \*

وزعم بعضهم جواز كون (على) بمعنى مع ، وأنه متعلق - بآتنا - ولا حذف لشيء أصلاً ، والمراد - آتنا مع رسلك وشاركهم معنا في أجرنا - فإن الدال على الخير كفاعله ، وفائدة طلب تشريكهم معهم أداء حقهم وتكثير فضيلهم ببركة مشاركتهم ولا يخفى أن هذا مما لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى الجليل عليه ، بل ولا كلام أحد من

فصحاء العرب، وتكرير النداء لما مر غير مرة وجمع الرسل مع أن المنادى هو واحد الأحاد ﷺ وحده لما أن دعوته لاسيما على منبر التوحيد، وما أجمع عليه الكل من الشرائع منطوية على دعوة الكل فتصديقه ﷺ تصديق لهم عليهم السلام، وكذا الموعود على لسانه عليه الصلاة والسلام من الثواب موعود على لسانهم وإيثار الجمع على الأول لإظهار الرغبة في تيار فضل الله تعالى إذ من المعلوم أن الثواب على تصديق رسل أعظم من الثواب على تصديق رسول واحد، وعلى الثاني لإظهار كمال الثقة بإنجاز الموعود بناءً على كثرة الشهود وتأخير هذا الدعاء بناءً على ما ذكرنا في تفسير الموصول، ويكاد يكون مقطوعاً به ظاهر لأن الأمر أخروي \*

وأما إذا فسر بالنصر على الأعداء - كما قيل - فتأخيره عما قبله إما لأنه من باب التحلية والآخر من باب التخلية والتخلية متأخرة عن التحلية، وإما لأن الأول بما يترتب على تحققه النجاة في العقبى وعلى عدمه الهلاك فيها، والثاني ليس كذلك - كما لا يخفى - فيكون دونه فهذا أخر عنه، وأيد كون المراد النصر لا الثواب الآخرى تعقيب ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ لأن طلب الثواب يغني عن هذا الدعاء لأن الثواب متى حصل كان الخزي عنهم بمراحل، وهذا بخلاف ما إذا كان المراد من الأول الدعاء بالنصر في الدنيا فإن عدم الإغناء عليه ظاهر بل في الجمع بين الدعاءين حينئذ لطاقة إذ مآل الأول (لا تخزنا) في الدنيا بغلبة العدو علينا فكانهم قالوا: لا تخزنا في الدنيا ولا تخزنا في الآخرة، وغايروا في التعبير فعبروا في طلب كل من الأمرين بعبارة للاختلاف بين المطلوبين أنفسهما، وأجيب بأن فائدة التعقيب على ذلك التقدير الإشارة إلى أنهم طلبوا ثواباً كاملاً لم يتقدمه خزي ووقوع في بلاء وكانهم لما طلبوا ما هو الممتنى الأعظم وغاية ما يرجوه الراجون في ذلك اليوم الآتيوم، وهو الثواب التفتوا إلى طلب ما يعظم به أمره ويرتفع به في ذلك الموقف قدره وهو ترك العذاب بالمرة، وفي الجمع بين الأمرين على هذا من اللطف ما لا يخفى، وأيضاً يحتمل أن يقال: إنهم طلبوا الثواب أولاً باعتبار أنه يندفع به العذاب الجسماني، ثم طلبوا دفع العذاب الروحاني بناءً على أن الخزي الإهانة والتخجيل، فيكون في الكلام ترق من الأدنى إلى الأعلى كأنهم قالوا: ربنا ادفع عنا العذاب الجسماني وادفع عنا ما هو أشد منه وهو العذاب الروحاني، وإن أنت أبيت هذا وذاك وادعيت التلازم بين الثواب وترك الخزي فلنا أن نقول: إن القوم لمزيد حرصهم وفرط رغبتهم في النجاة في ذلك اليوم الذي تظهر فيه الأهوال وتشيب فيه الأطفال لم يكتفوا بأحد الدعامين وإن استلزم الآخر بل جمعوا بينهما ليكون ذلك من الإلحاح - والله تعالى يحب الملحين في الدعاء - فهو أقرب إلى الإجابة، وقدموا الأول لأنه أوفق بما قبله صيغة، ومن الناس من يؤل هذا الدعاء بأنه طلب العصمة عما يقتضي الإخزاء، وجعل ختم الأدعية ليكون ختامها مسكاً لأن المطلوب فيه أمر عظيم، والظرف متعلق بما عنده معنى ولفظاً ويجب ذلك قطعاً إن كان الكلام مؤلاً، أو كان الموصول عبارة عن النصر، ويترجح - بل يكاد يجب أيضاً - إذا كان الموصول عبارة عن الثواب واحتمال أنه مما تنازع فيه (آتنا) (ولا تخزنا) على ذلك التقدير هو كما ترى ﴿إِنَّكَ لَا تَخْلَفُ الْمِيعَادَ ۝ ١٩٤﴾ تذييل لتحقيق ما نظموا في سلك الدعاء، وقيل: متعلق بما قبل الأخير اللازم له، واليه يشير كلام الجمهور، و (الميعاد) مصدر ميني بمعنى الوعد، وقيد الكثير هنا بالاثابة والإجابة. وهو الظاهر، وأما تفسيره بالبعث بعد الموت - كما روى عن ابن عباس - فصحيح لأنه ميعاد الناس للجزاء، وقد يرجع إلى الأول وترك العطف

في هذه الادعية المفتحة بالدعاء بعنوان الربوبية للايذان باستقلال المطالب وعلو شأنها ، وقد أشرنا إلى سر تكرار النداء بذلك الاسم ، وفي بعض الآثار أن موسى عليه السلام قال مرة : يارب فأجابه الله تعالى ليك يا موسى فعجب موسى عليه السلام من ذلك فقال : يارب أهذا لي خاصة ؟ فقال : لا ولكن لكل من يدعوني بالربوبية ، وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه من أحزنه أمر فقال : ربنا ربنا خمس مرات نجاه الله تعالى بما يخاف وأعطاه ما أراد - وقرأ هذه الآية .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : « ما من عبد يقول يارب ثلاث مرات إلا نظر الله تعالى إليه فذكر للحسن فقال : أما تقرأ القرآن ( ربنا إنا سمعنا ناديا ) الخ ( فان قلت ) إن وعد الله تعالى واجب الوقوع لاستحالة الخلف في وعده سبحانه إجماعا فكيف طلب القوم ما هو واقع لاحالة ؟ ( قلت ) أجيب بأن وعد الله تعالى لهم ليس بحسب ذواتهم بل بحسب أعمالهم ، فالمقصود من الدعاء التوفيق للأعمال التي يصيرون بها أهلا لحصول الموعد ، أو المقصود مجرد الاستكانة والتذلل لله تعالى بدليل قولهم : ( إنك لا تخلف الميعاد ) وبهذا يلتم التذليل أتم التثام ، واختار هذا الجائي . وعلى بن عيسى ، أو الدعاء تعبدى لقوله سبحانه : ( ادعوني ) فلا يضر كونه متعلقا بواجب الوقوع ، وما يستحيل خلافه ، ومن ذلك ( رب احكم بالحق ) ، وقيل : إن الموعد به هو النصر لا غير ، والقوم قد علموا ذلك لكنهم لم يوقت لهم في الوعد ليعلموه فرغبوا إلى الله تعالى في تعجيل ذلك لما فيه من السرور بالظفر ، فالموعد غير مستول والمستول غير موعد : فلا إشكال - وإلى هذا ذهب الطبري - وقال : إن الآية مختصة بمن هاجر من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واستبطأوا النصر على أعدائهم بعد أن وعدوا به وقالوا : لا صبر لنا على أناتك وحملك ، وقوى بما بعد من الآيات وكلام أبي القاسم البلخي يشير إلى هذا أيضا وفيه كلام يعلم بما قدمنا ، وقيل : ليس هناك دعاء حقيقة بل الكلام مخرج مخرج المسألة - والمراد منه الخبر - ولا يخفى أنه بمعزل عن التحقيق ، ويزيده وهذا على وهن قوله سبحانه : ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ ﴾ الاستجابة الإجابة ، ونقل عن القراء أن الإجابة تطلق على الجواب ولو بالرد ، والاستجابة الجواب بحصول المراد لان زيادة السين تدل عليه إذ هو لطلب الجواب ، والمطلوب ما يوافق المراد لا ما يخالفه وتتعدى باللام وهو الشائع ، وقد تتعدى بنفسها كما في قوله :

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وهذا كما قال الشهاب . وغيره : في التعدية إلى الداعي وأما إلى الدعاء فشائع بدون اللام مثل استجاب الله تعالى دعاءه ، ولهذا قيل : إن هذا البيت على حذف مضاف أي لم يستجب دعاءه ، والفاء للعطف وما بعده معطوف إما على الاستئناف المقدر في قوله سبحانه : ( ربنا ما خلقت هذا باطلا ) ولا ضير في اختلافهما صيغة لما أن صيغة المستقبل هناك للدلالة على الاستمرار المناسب لمقام الدعاء ، وصيغة الماضي هنا للايذان بتحقيق الاستجابة وتقررهما ، ويجوز أن يكون معطوفا على مقدر ينساق إليه الذهن أي دعوا بهذه الادعية ( فاستجاب لهم ) الخ ، وإن قدر ذلك القول المقدر حالا فهو عطف على ( يتفكرون ) باعتبار مقارنته لما وقع حالا من فاعله أعنى قوله سبحانه : ( ربنا ) الخ ، فإن الاستجابة مترتبة على دعواتهم لا على مجرد تفكيرهم ، وحيث كانت من أوصافهم الجميلة المترتبة على أعمالهم بالآخرة استحققت الانتظام في سلك محاسنهم المعدودة في أثناء مدحهم

وأما على كون الموصول نعتاً لأولى الألباب فلا مساغ لهذا العطف لما عرفت سابقاً . وقد أوضح ذلك مولانا شيخ الاسلام . والمشهور العطف على المنساق إلى الذهن وهو المنساق اليه الذهن ، وفي ذكر الرب هنا مضافاً مالا يخفى من اللطف . وأخرج الترمذى . والحاكم . وخلق كثير عن أم سلمة قال : قلت : يا رسول الله لا أسمع الله تعالى ذكر النساء في الهجرة بشئ فأنزل الله تعالى ( فاستجاب لهم ) إلى آخر الآية ، فقالت الانصار : هي أول ظعينة قدمت علينا . ولعل المراد أنها نزلت تنمة لما قبلها .

وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : آخر آية نزلت هذه الآية ( فاستجاب لهم ربهم ) . ﴿ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلٌ عَامِلٌ مِنْكُمْ ﴾ أى باني ، وهكذا قرأ أبى ، واختلف في تخريجه فخرجه العلامة شيخ الاسلام على أن الباء للسببية كأنه قيل : ( فاستجاب لهم ) بسبب أنه ( لا يضيع عمل عامل ) منهم أى سنته السنوية مستمرة على ذلك وجعل التكلم في ( أنى ) والخطاب في ( منكم ) من باب الالتفات ، والنسبة الخاصة فيه إظهار حال الاعتناء بشأن الاستجابة وتشريف الداعين بشرف الخطاب والتعرض لبيان السبب لتأكيد الاستجابة ، والشعار بأن مدارها أعمالهم التى قدموها على الدعاء لا مجرد الدعاء .

وقال بعض المحققين : إنها صلة لمحذوف وقع حالا إما من فاعل ( استجاب ) أو من الضمير المحرور في ( لهم ) والتقدير مخاطباً لهم بأننى ، أو مخاطبين بأنى الخ ، وقيل : إنها متعلقة باستجاب لأن فيها معنى القول - وهو مذهب الكوفيين - ويؤيد القولين أنه قرئ ( إني ) بكسر الهمزة وفيها يعين إرادة القول وموقعه الحال أى قائلاً إني أو مقولاً لهم ( إني ) الخ ، وتوافق القراءتين خير من تخالفهما ، وهذا التوافق ظاهر على ما ذهب إليه البعض وصاحب القيل وإن اختلف فيهما شدة وضعفاً ، وأما على ما ذكره العلامة فالظهور لا يكاد يظهر على أنه في نفسه غير ظاهر كما لا يخفى ، وقرئ ( لا أضيع ) بالتشديد ، وفي أتعرض لوعده العاملين على العموم مع الرمز إلى وعيد المعرضين غاية اللطف بحال هؤلاء الداعين لاسيما وقد عبر هناك عن ترك الإثابة بالاضاعة مع أنه ليس بإضاعة حقيقة إذ الأعمال غير موجبة للثواب حتى يلزم من تخلفه عنها إضاعته ولكن عبر بذلك تأكيداً لأمر الإثابة حتى كأنها واجبة عليه تعالى - كذا قيل - والمشهور أن الاضاعة في الأصل الإهلاك ومثلها التضضيع ويقال : ضاع يصنع ضيعة وضياعاً بالفتح إذا هلك ، واستعملت هنا بمعنى الإبطال أى لا بطل عمل عامل كائن منكم ﴿ مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَتَى ﴾ يان لعامل ، وتأكد لعمومه إما على معنى شخص عامل أو على التغليب .

وجوز أن يكون بدلاً من منكم بدل الشيء من الشيء إذ هما لعين واحدة ، وأن يكون حالا من الضمير المستكن فيه وقوله تعالى : ﴿ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ مبتدأ وخبر ، و ( من ) إما ابتدائية بتقدير مضاف أى من أصل بعض ، أو بدونه لأن الذكر من الاثنى والاثنى من الذكر ، وإما اتصالية والاتصال إما بحسب اتحاد الأصل ، أو المراد به الاتصال في الاختلاط ، أو التعاون ، أو الاتحاد في الدين حتى كأن كل واحد من الآخر لما بينهما من أخوة الاسلام ، والجملة مستأنفة معترضة مبينة لسبب انتظام النساء في سلك الدخول مع الرجال في الوعد . وجوز أن تكون حالا ، أو صفة ، وقوله تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا ﴾ ضرب تفصيل لما أجمل في العمل وتعداد لبعض أحاسن أفرادهم مع المدح والتعظيم .

وأصل المهاجرة من الهجرة وهو الترك وأكثر ما تستعمل في المهاجرة من أرض إلى أرض أى ترك الأولى للثانية مطلقاً. أو للدين على ما هو الشائع في استعمال الشرع، والمتبادر في الآية هو هذا المعنى. وعليه يكون قوله تعالى: ﴿ وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ﴾ عطف تفسير مع الإشارة إلى أن تلك المهاجرة كانت عن قسر واضطرار لأن المشركين آذوهم وظلموهم حتى اضطروا إلى الخروج، ويحتمل أن يكون المراد هاجروا الشرك وتركوه وحينئذ يكون ( وأخرجوا ) الخ تأسيساً ﴿ وَأُذُوا فِي سَبِيلِ ﴾ أى بسبب طاعتي وعبادتي وديني وذلك سبيل الله تعالى، والمراد من الإيذاء ما هو أعم من أن يكون بالإخراج من الديار، أو غير ذلك مما كان يصيب المؤمنين من قبل المشركين ﴿ وَقَتْلُوا ﴾ أى الكفار في سبيل الله تعالى ﴿ وَقَتْلُوا ﴾ استشهدوا في القتال •

وقرأ حمزة. والكسائي بالعكس، ولا إشكال فيها لأن الواو لا توجب ترتيباً، وقدم القتل لفضله بالشهادة هذا إذا كان القتل والمقاتلة من شخص واحد، أما إذا كان المراد قتل بعض وقاتل بعض آخر ولم يضعفوا بقتل إخوانهم فاعتبار الترتيب فيها أيضاً لا يضر، وصحح هذه الإرادة أن المعنى ليس على اتصاف كل فرد من أفراد الموصول المذكور بكل واحد مما ذكر في حيز الصلة بل على اتصاف الكل بالكل في الجملة سواء كان ذلك باتصاف كل فرد من الموصول بواحد من الأوصاف المذكورة، أو باثنين منها، أو بأكثر حينئذ يتأتى ما ذكره إمّا بطريق التوزيع أى منهم الذين قتلوا ومنهم الذين قاتلوا، أو بطريق حذف بعض الموصولات من البين - كما هو رأى الكوفيين - أى والذين قتلوا والذين قاتلوا، ويؤيد كون المعنى على اتصاف الكل بالكل في الجملة أنه لو كان المعنى على اتصاف كل فرد بالكل لكان قد أضيع عمل من اتصف بالبعض مع أن الأمر ليس كذلك، والقول - بأن المراد قتلوا وقد قاتلوا فقد مضرة، والجملة حالية - مما لا ينبغي أن يخرج عليه الكلام الجليل •

وقرأ ابن كثير. وابن عامر ( قتلوا ) بالتشديد للتكثير ﴿ لَا كُفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ جواب قسم محذوف أى والله لا كفرون، والجملة القسمية خبر للبند الذى هو الموصول. وزعم ثعلب أن الجملة لا تقع خبراً ووجهه أن الخبر له محل وجواب القسم لا محل له - وهو الثانى - فإما أن يقال: إنه محل من جهة الخبرية ولا محل له من جهة الجوابية. أو الذى لا محل له الجواب والخبر مجموع القسم وجوابه. ولا يضر كون الجملة إنشائية لتأويلها بالخبر، أو بتقدير قول كما هو معروف فى أمثاله والتفكير فى الأصل الستر كما أشرنا إليه فيما مر ولا يقتضاه بقاء الشئ المستور - وهو ليس بمراد - فسر هـنا بعض المحققين بالمحو، والمراد من محو السيئات محو آثارها من القلب، أو من ديوان الحفظه وإثبات الطاعة مكانها كما قال سبحانه: ( إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ) والمراد من السيئات فيما نحن فيه الصغائر لأنها التى تكفر بالقربات - كما نقله ابن عبد البر عن العلماء - لكن بشرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهور أهل السنة، واستدلوا على ذلك بما فى الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بيننا ما اجتنبت الكبائر ». وقالت المعتزلة: إن الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات فى تكفيرها، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ( إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم )، وحمله الجمهور على معنى نكفر عنكم سيئاتكم بحسناتكم وأوردوا على المعتزلة أنه قد ورد صوم يوم عرفة كفارة ستين وصوم يوم عاشوراء كفارة سنة ونحو ذلك من الأخبار كثير، فإذا كان

بجرد اجتناب الكبائر مكفراً فما الحاجة لمقاسات هذا الصوم مثلاً؟ وإنما لم تحمل السيئات على ما يعم الكبائر لأنها لا بد لها من التوبة ولا تكفرها القربات أصلاً في المشهور لإجماعهم على أن التوبة فرض على الخاصة والعامة لقوله تعالى: (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون) ويلزم من تكفير الكبائر بغيرها بطلان فرضيتها وهو خلاف النص. وقال ابن الصلاح في فتاويه: قد يكفر بعض القربات - كالصلاة - مثلاً بعض الكبائر إذا لم يكن صغيرة، وصرح النووي بأن الطاعات لا تكفر الكبائر لكن قد تخففها، وقال بعضهم: إن القربة تمحو الخطيئة سواء كانت كبيرة أو صغيرة، واستدل عليه بقوله تعالى: (إن الحسنات يذهبن السيئات) وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أتبع السيئات الحسنة تمحها» وفيه بحث إذ الحسنة في الآية والحديث بمعنى التوبة إن أخذت السيئة عامة ولا يمكن على ذلك التقدير حملها على الظاهر لما أن السيئة حينئذ تشمل حقوق العباد، والاجماع على أن الحسنات لا تذهبها وإنما تذهبها التوبة بشروطها المعتبرة المعلومة، وأيضاً لو أخذ بعموم الحكم لترتب عليه الفساد من عدم خوف في المعاد على أن في سبب النزول ما يرشد إلى تخصيص كل من الحسنة والسيئة فقد روى الشيخان عن ابن مسعود «أن رجلاً أصاب من امرأة قبله ثم أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر له ذلك فسكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه فقال رجل: هذه له خاصة يا رسول الله؟ فقال: بل للناس عامة» ووجه الارشاد إما إلى تخصيص الحسنة بالتوبة فهو أنه جاءه ثاباً وليس في الحديث ما يدل على أنه صدر منه حسنة أخرى، وإما على تخصيص السيئة بالصغيرة فلأن ما وقع منه كان كذلك لأن تقييل الأجنبية من الصفائر كما صرحوا به، وقال بعض أهل السنة: إن الحسنة تكفر الصغيرة ما لم يصرع عليها سواء فعل الكبيرة أم لا مع القول الأصح بأن التوبة من الصغيرة واجبة أيضاً ولولم يأت بكبيرة لجواز تعذيب الله سبحانه بها خلافاً للمعتزلة، وقيل: الواجب الاتيان بالتوبة أو بمكفرها من الحسنة - وفي المسألة كلام طويل -

ولعل التوبة إن شاء الله تعالى تفضي إلى إتمامه، هذا وربما يقال: إن حمل السيئات هنا على ما يعم الكبائر سائغ بناءً على أن المهاجرة ترك الشرك وهو إنما يكون بالاسلام والاسلام يجب ما قبله، وحينئذ يعتبر في السيئات شبه التوزيع بأن يؤخذ من أنواع مدلولها مع كل وصف ما يناسبه ويكون هذا تصريحاً بأبعد ماسأله الداعون من غفران الذنوب وتكفير السيئات بالخصوص بعد ما وعد ذلك بالعموم، واعترض بأن هذا على ما فيه مبنى على أن الاسلام يجب ما قبله مطلقاً وفيه خلاف، فقد قال الزركشي: إن الاسلام المقارن للندم إنما يكفر وزر الكفر لا غير، وأما غيره من المعاصي فلا يكفر إلا بتوبة عنه بخصوصه كما ذكره البيهقي، واستدل عليه بقوله ﷺ: «إن أحسن في الإسلام لم يؤخذ بالاول ولا بالآخر وإن أساء في الإسلام أخذ بالاول والاخر» ولو كان الاسلام يكفر سائر المعاصي لم يؤخذ بها إذا أسلم، وأجيب بأنه مع اعتبار ما ذكر من شبه التوزيع يهون أمر الخلاف كما لا يخفى على أرباب الانصاف فتدبر ﴿وَلَا دُخْلَهُمْ جَنَّةٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ إشارة إلى ما عبر عنه الداعون فيما قبل بقولهم (وَأَتْنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ) على أحد القولين، أو رمزاً إلى ماسأله بقولهم (ولا نخزنا يوم القيامة) على القول الآخر ﴿ثَوَابًا﴾ مصدر مؤكد لما قبله لأن معنى الجملة لاثنين بذلك فوضع ثواباً موضع الإثابة وإن كان في الأصل اسماً لما يثاب به كالمطاء لما يعطى، وقيل: إنه تمييز أحوال من جنات لوصفها، أو من ضمير المفعول أي مثاباً بها أو مثابين، وقيل: إنه بدل من جنات، وقال الكسائي: إنه منصوب

على القطع ، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ صفة لثوابا وهو وصف مؤكد لأن الثواب لا يكون إلا من عنده تعالى لكنه صرح به تعظيماً للثواب وتفخيماً لشأنه ، ولا يرد أن المصدر إذا وصف كيف يكون مؤكداً ، لما تقرر في موضعه أن الوصف المؤكد لا ينافي كون المصدر مؤكداً .

وقيل : إنه متعلق بثوابا - باعتبار تأويله باسم المفعول ، وقوله سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ۝ ١٩٥ ﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله ، والاسم الجليل مبتدا خبره (عنده) و (حسن الثواب) مرتفع بالظرف على الفاعلية لاعتماده على المبتدأ ، أو هو مبتدأ ثان والظرف خبره ، والجملة خبر المبتدأ الأول ، والكلام مخزج مخرج قول الرجل : عندي ما تريد يريد اختصاصه به وتملكه له ، وإن لم يكن عنده فليس معنى عنده (حسن الثواب) أن الثواب بحضرة وبالقرب منه على ما هو حقيقة لفظ عنده ، بل مثل هناك كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عايه غيره بحال الشيء يكون بحضرة أحد لا يدعيه لغيره ، والاختصاص مستفاد من هذا التمثيل حتى لو لم يجعل (حسن الثواب) مبتدأ مؤخرأ كان الاختصاص بحاله ، وقد أفادت الآية مزيد فضل المهاجرين ورفعة شأنهم . وأخرج ابن جرير . وأبو الشيخ . والبيهقي . وغيرهم عن ابن عمر قال : سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إن أول ثلاثة يدخلون الجنة لفقراء المهاجرين الذين تقي بهم المسكارة إذا أمروا سمعوا وأطاعوا وإن كانت لرجل منهم حاجة إلى السلطان لم تقض حتى يموت وهي في صدره وإن الله تعالى يدعو يوم القيامة الجنة فتأتى بزخرفها وزينتها فيقول : أين عبادي الذين قاتلوا في سبيلي وأوذوا في سبيلي وجاهدوا في سبيلي أدخلوا الجنة فيدخلونها بغير عذاب ولا حساب وتأتى الملائكة فيسجدون ويقولون : ربنا نحن نسبح لك الليل والنهار ونقدس لك ما هؤلاء الذين آثرتهم علينا ؟ فيقول : هؤلاء عبادي الذين قاتلوا في سبيلي وأوذوا في سبيلي فدخل الملائكة عليهم من كل باب (سلام عليكم بما صبرتم فعم عقبي الدار ) » .

﴿ لَا يَغْنَبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ﴾ الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمراد منه أمته ، وكثيراً ما مخاطب سيد القوم بشئ ويراد أتباعه فيقوم خطابه مقام خطابهم ، ويحتمل أن يكون عاما للنبي ﷺ وغيره بطريق التغليب تعظيماً لقلوب المخاطبين ، وقيل : إنه خطاب له عليه الصلاة والسلام على أن المراد تثبيته ﷺ على ما هو عليه كقوله تعالى : ( ولا تطع المكذبين ) وضعف بأنه عليه الصلاة والسلام لا يكون منه نزول حتى يؤمر بالثبات - وفيه نظر لا يخفى - والنهي في المعنى للمخاطب أي لا تغتر بما عليه الكفرة من التبسط في المكاسب والمتاجر والمزارع ووفور الحظ ، وإنما جعل النهي ظاهراً للقلب تنزيلاً للسبب مثلة المسبب فان تغرير القلب للمخاطب سبب واغتراره به مسبب فمنع السبب بورود النهي عليه ليمتنع المسبب الذي هو اغترار المخاطب بذلك السبب على طريق برهاني وهو أبغ من ورود النهي على المسبب من أول الأمر ، قالوا : وهذا على عكس قول القائل : لا أرينك هنا فان فيه النهي عن المسبب وهو الرؤية ليمتنع السبب وهو حضور المخاطب وأورد عليه أن الغاربية والمغرورية متضايقان ، وقد صرحوا بأن القطع والانقطاع ونحو ذلك مثلاً متضايقان ، وحقق أن المتضايقين لا يصح أن يكون أحدهما سبباً للآخر بل هما معاً في درجة واحدة ، فالأولى أن يقال : علق النهي بكون القلب غاراً ليفيد نهى المخاطب عن الاغترار لان نفى أحد المتضايقين يستلزم نفى الآخر ، ولا يخفى أن هذا مبني على ما لم يقع الاجماع عليه ، ولعل النظر الصائب يقضي بخلافه ، وفسر الموصول بالمشركين

من أهل مكة ، فقد ذكر الواحدى أنهم كانوا فى رخاء ولين من العيش وكانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين : إن أعداء الله تعالى فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت الآية ، وبعض فسره باليهود ، وحكى أنهم كانوا يضربون فى الأرض ويصيرون الأموال والمؤمنون فى عناء فنزلت ، وإلى ذلك ذهب الفراء ، والقول الأول أظهر ، وأياً ما كان فالجملة مسوقة لتسليية المؤمنين وتصييرهم ببيان قبح ما أوتى الكفرة من حظوظ الدنيا لإثربان حسن ماسينالونه من الثواب الجزيل والنعيم المقيم ، وقرأ يعقوب برواية رويس . وزيد (ولا يغرنك) بالنون الخفيفة ﴿مَتَّعَ قَلِيلٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هو يعنى تقلبهم متاع قليل ، وقلته إما باعتبار قصر مدته أو بالقياس إلى ما فاتهم مما أعد الله تعالى للمؤمنين من الثواب ، وفيما رواه مسلم مرفوعاً « ما الدنيا فى الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم أصبعه فى اليم فينظر بهم ترجع » ، وقيل : إن وصف ذلك المتاع بالقلّة بالقياس إلى مؤنة السعى وتحمل المشاق فضلاً عما يلحقه من الحساب والعقاب فى دار الثواب ولا يخفى بعده ﴿لَهُمْ مَاؤُهُمْ﴾ أى مصيرهم الذى يأوون اليه ويستقرون فيه بعد انتقالهم من الأماكن التى يتقلبون فيها ﴿جَهَنَّمَ﴾ التى لا يوصف عذابها ﴿وَبُئْسَ الْمِهَادُ ١٩٧﴾ أى بئس ما مهدوا لانفسهم وفرشوا جهنم ، وفيه إشارة إلى أن مصيرهم إلى تلك الدار مما جنته أنفسهم وكسبته أيديهم •

﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (لكن) للاستدراك عند النجاة وهو رفع توهم ناشئ من السابق وعند علماء المعانى لقصر القلب ورد اعتقاد المخاطب ، وتوجيه الآية على الأول أنه لما وصف الكفار بقلّة نفع تقلبهم فى التجارة وتصرفهم فى البلاد لأجلها جاز أن يتوهم متوهم أن التجارة من حيث هى مقتضية لذلك فاستدرك أن المتقين وإن أخذوا فى التجارة لا يضرهم ذلك وأن لهم ما وعدوا به أو يقال إنه تعالى لما جعل تمتع المتقلين قليلاً مع سعة حالهم أوهم ذلك أن المسلمين الذين لا يزالون فى الجهد والجوع فى متاع فى كمال القلة فدفع بأن تمتعهم للاتقاء وللاجتناب عن الدنيا ولا تمتع من الدنيا فوقه لأنه وسيلة إلى نعمة عظيمة أبدية هى الخلود فى الجنات ، وعلى الثانى ردّ لاعتقاد الكفرة أنهم متمتعون من الحياة والمؤمنون فى خسران عظيم ، وعلل بعض المحققين جعل التقوى فى حيز الصلة بالإشعار بكون الخصال المذكورة من باب التقوى ، والمراد بها الاتقاء عن الشرك والمعاصى ، والموصول مبتدأ والظرف خبره ، و(جنات) مرتفع به على الفاعلية لاعتقاده على المبتدأ ، أو مرتفع بالابتداء ، والظرف خبره ، والجملة خبر المبتدأ ، و(خالدين) حال مقدرة من الضمير المجرور فى (لهم) أو من (جنات) لتخصيصها بجملة الصفة ، والعامل ما فى الظرف من معنى الاستقرار ، وقرأ أبو جعفر (لكن) بتشديد النون ﴿نُزُلًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ النزل بضمين وكذا النزل بضم فسكون ما يعد للضيف أول نزوله من طعام وشراب وصلة ، قال الضبي :

وكنا إذا الجار بالجيش ضافنا جعلنا القنا والمرهقات له (نزلاً)

ويستعمل بمعنى الزاد مطلقاً ، ويكون جمعاً بمعنى النازلين كفى قول الاعشى \* أو ينزلون فإنما عشر (نزل) . وقد جوز ذلك أبو على فى الآية ، وكذا يجوز أن يكون مصدرأ ، قيل : وأصل معنى النزل مفرداً الفضل والريع بالطعام ، ويستعار للحصول عن الشئ ، ونصبه هنا إما على الحالية من (جنات) لتخصيصها بالوصف والعامل فيه ما فى

الظرف من معنى الاستقرار إن كان بمعنى ما بعد الخ ، وجعل الجنة حينئذ نفسها (نزلا) من باب التجوز ، أو بتقدير مضاف أى ذات نزل ، وإما على الحالية من الضمير في (خالد بن) إن كان جمعا ، وإما على أنه مفعول مطلق لفعل محذوف إن كان مصدرا وهو حينئذ بمعنى النزول أى نزلوها نزلا ، وجوز على تقدير مصدرية أن يكون بمعنى المفعول فيكون حالا من الضمير المجرور في (فيها) أى منزولة. والظرف صفة (نزلا) إن لم يجعله جمعا وإن جعلته جمعا فقيه - كما قال أبو البقاء - وجهان : أحدهما أنه حال من المفعول المحذوف لأن التقدير (نزلا) إياها ، والثاني أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى ذلك من عند الله أى بفضله ، وذهب كثير من العلماء على أن النزل بالمعنى الأول - وعليه تمسك بعضهم بالآية على رؤية الله تعالى لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من شئ آخر يكون أصلا بالنسبة إليها وليس وراء الله تعالى شئ - وهو كما ترى ، نعم فيه حينئذ إشارة إلى أن القوم ضيوف الله تعالى وفي ذلك كمال اللطف بهم ﴿ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ من الأمور المذكورة الدائمة لكثرته ودوامه

﴿ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ ١٩٨ ﴾ بما يتقلب فيه الفجار من المتاع القليل الزائل لقلته وزواله ، والتعبير عنهم - بالابرار - ووضع الظاهر موضع الضمير كما قيل : للاشعار بأن الصفات المعدودة من أعمال البر كما أنها من قبيل التقوى والجملة تذييل ، وزعم بعضهم أن هذا مما يحتمل أن يكون إشارة إلى الرؤية لأن فيه إيذانا بمقام العندية والقرب الذى لا يوازيه شئ من نعيم الجنة ، والموصول مبتدأ ، والظرف صلته ، و (خير) خبره ، (والابرار) صفة (خير) • وجوز أن يكون (للابرار) خبرا والنية به التقديم أى والذى عند الله مستقر للابرار و (خير) على هذا خبر ثان ، وقيل : (للابرار) حال من الضمير في الظرف ، و (خير) خبر المبتدأ ، وتعقبه أبو البقاء بأنه بعيد لان فيه الفصل بين المبتدأ والخبر بحال لغيره والفصل بين الحال وصاحب الحال غير المبتدأ وذلك لا يجوز في الاختيار ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ ﴾ أخرج ابن جرير عن جابر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما مات النجاشي : « أخرجوا فصلوا عن أخ لكم فخرج فصلى بنا فكبر أربع تكبيرات فقال المنافقون : انظروا إلى هذا يصلى على عالج نصرانى لم يره قط » فأنزل الله تعالى هذه الآية •

وروى ذلك أيضا عن ابن عباس . وأنس . وقتادة ، وعن عطاء أنها نزلت في أربعين رجلا من أهل نجران من بنى الحرث بن كعب اثنين وثلاثين من أرض الحبشة وثمانية من الروم كانوا جميعا على دين عيسى عليه السلام فآمنوا بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وروى عن ابن جريج . وابن زيد . وابن إسحق أنها نزلت في جماعة من اليهود أسلموا ، منهم عبد الله بن سلام ومن معه ، وعن مجاهد أنها نزلت في مؤمنى أهل الكتاب كلهم ، وأشهر الروايات أنها نزلت في النجاشي - وهو بفتح النون على المشهور - كما قال الزركشى •

ونقل ابن السيد كسرهما - وعليه ابن دحية - وفتح الجيم مخففة - وتشديدها غلط - وآخره ياء ساكنة وهو الأكثر رواية لأنها ليست للنسبة ، ونقل ابن الأثير تشديدها ، ومنهم من جعله غلطا - وهو لقب كل من ملك الحبشة - واسمه أصحمة - بفتح الهمزة وسكون الصاد المهملة وحاء مهملة - والحبشة يقولونه بالخاء المعجمة ، ومعناه عندهم عطية الصنم ، وذكر مقاتل في نوادر التفسير أن اسمه مكحول بن صعصعة ، والأول هو المشهور ، وقد توفي في رجب سنة تسع ، والجملة مستأنفة سقت لبيان أن أهل الكتاب ليس كلهم كمن حكيت صفاتهم من نبد الميثاق وتحريف الكتاب وغير ذلك بل منهم من له مناقب جليلة ، وفيها أيضا تمرىض بالمنافقين

الذين هم أقبح أصناف الكفار وبهذا يحصل ربط بين الآية وما قبلها من الآيات، وإذا لاحظت اشتراك هؤلاء مع أولئك المؤمنين فيما عند الله تعالى من الثواب قويت المناسبة وإذا لاحظ أن فيما تقدم مدح المهاجرين وفي هذا مدح حال المهاجرين اليهم من حيث أن الهجرة الأولى كانت إليهم كان أمر المناسبة أقوى، وإذا اعتبر تفسير الموصول في قوله تعالى: (لا يغرنك) باليهود زادت قوة بعدد ولام الابتداء داخلة على اسم إن وجاز ذلك لتقدم الخبر ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ من القرآن العظيم أشأن ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ﴾ من الانجيل والتوراة أو منهما وتأخير إيمانهم بذلك عن إيمانهم بالقرآن في الذكر مع أن الأمر بالعكس في الوجود لما أن القرآن عيار ومهيمن عليه فإن إيمانهم بذلك إنما يعتبر بتبعية إيمانهم بالقرآن إذ لا عبرة بما في الكتابين من الأحكام المنسوخة ولم ينسخ إنما يعتبر من حيث ثبوته بالقرآن ولتعلق ما بعد بذلك، وقيل: قدم الإيمان بما أنزل على المؤمنين تعجيلاً لدخال المسرة عليهم، والمراد من الإيمان بالثاني الإيمان به من غير تحريف ولا كتم كما هو شأن المحرفين والكاتمين واتباع كل من العامة ﴿خَاشِعِينَ لِلَّهِ﴾ أي خاضعين له سبحانه، وقال ابن زيد: خائفين متذللين، وقال الحسن: الخشوع الخوف اللازم للقلب من الله تعالى وهو حال من فاعل (يؤمن) وجمع حملاً على المعنى بعد ما حمل على اللفظ أولاً، وقيل: حال من ضمير إليهم وهو أقرب لفظاً فقط، ووجهي بالحال تعريضاً بالمناقين الذين يؤمنون خوفاً من القتل، و(الله) متعلق - بخاشعين - ، وقيل: هو متعلق بالفعل المنفي بعده وهو في نية التأخير كأنه قال سبحانه: ﴿لَا يَشْتَرُونَ بِشَايَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ لأجل الله تعالى، والأول أولى، وفي هذا النفي تصريح بمخالفتهم للمحرفين، والجملة في موضع الحال أيضاً والمعنى لا يأخذون عوضاً يسيراً على تحريف الكتاب وكتمان الحق من الرشا والماسكل كما فعله غيره ممن وصفه سبحانه فيما تقدم، ووصف الثمن بالقليل إما لأن كل ما يؤخذ على التحريف كذلك ولو كان ملء الخافقين، وإما لمجرد التعريض بالآخذين ومدحهم بما ذكر ليس من حيث عدم الأخذ فقط بل لضمن ذلك إظهار مافي الآيات من الهدى وشواهد نبوته ﷺ ﴿أُولَئِكَ﴾ أي الموصوفون بما ذكر من الصفات الحميدة، واختيار صيغة البعد للايدان بعلوم مرتبهم وبعد منزلتهم في الشرف والفضيلة ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ أي ثواب أعمالهم وأجر طاعتهم والاضافة للعهد أي الأجر المختص بهم الموعود لهم بقوله سبحانه: (أولئك يؤتون أجرهم مرتين) وقوله تعالى: (يؤتكم كفاين من رحمته) وفي التعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم ما لا يخفى من اللطف. وفي الكلام أوجه من الأعراب فقد قالوا: إن (أولئك) مبتدأ والظرف خبره وأجرهم مرتفع بالظرف، أو الظرف خبر مقدم، (وأجرهم) مبتدأ مؤخر، والجملة خبر المبتدأ، و(عند ربهم) نصب على الحالية من (أجرهم) هـ وقيل: متعلق به بناءً على أن التقدير لهم أن يؤجروا عند ربهم، وجوز أن يكون (أجرهم) مبتدأ و(عند ربهم) خبره، ولهم متعلق بمادل عليه الكلام من الاستقرار والثبوت لأنه في حكم الظرف، والآوجه من هذه الآوجه هو الشائع على السنة المعربين ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (١٩٩) إما كناية عن كمال علمه تعالى بمقادير الأجور ومراتب الاستحقاق وأنه يوفى كل عامل على ما ينبغي وقدر ما ينبغي وحيث تكون الجملة استئنافاً وارداً على سبيل التعليل لقوله تعالى: (لهم أجرهم عند ربهم) أو تذيلاً لبيان علة الحكم المقادير بما ذكر، وإما كناية عن قرب الأجر الموعود فإن سرعة الحساب تستدعي سرعة الجزاء، وحيث تكون الجملة تكميلاً لما قبلها فإنه في معنى الوعد

كانه قيل: (لهم أجر عند ربهم) عن قريب، وفصلت لأن الحكم بقرب الاجر بما يؤكده ثبوته ثم لما بين سبحانه في تضاعيف هذه السورة الكريمة - ما بين من الحكم والاحكام وشرح أحوال المؤمنين والكافرين وما قاماه المؤمنون الكرام من أولئك اللثام من الآلام - ختم السورة بما يضوع منه مسك التمسك بمامضى، ويضيع بامثال ما فيه مكاييد الأعداء ولو ضاق لها الفضاء، فقال عز من قائل: ﴿يَسْأَلُهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصْبَرُوا﴾ أى احبسوا نفوسكم عن الجزع بما ينالها، والظاهر أن المراد الأمر بما يعم أقسام الصبر الثلاثة المتفاوتة في الدرجة الواردة في الخبر، وهو الصبر على المصيبة. والصبر على الطاعة. والصبر عن المعصية ﴿وَصَابِرُوا﴾ أى اصبروا على شدائد الحرب مع أعداء الله تعالى صبراً أكثر من صبرهم، وذكره بعد الأمر بالصبر العام لأنه أشد فيكون أفضل، فالمطف كعطف جبريل على الملائكة (والصلاة الوسطى) (على الصلوات)، وهذا وإن آل إلى الأمر بالجهاد إلا أنه أبلغ منه ﴿وَرَابِطُوا﴾ أى أقيموا في الثغور رابطين خيولكم فيها حاسبين لها مترصدين للغزو مستعدين له بالغين في ذلك المبلغ الأول في أكثر من أعدائكم، والمرابطة أيضاً نوع من الصبر، فالمطف هنا كالمطف السابق. وقد أخرج الشيخان عن سهل بن سعد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «رابط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها»، وأخرج ابن ماجه بسند صحيح عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ قال: «من مات مرابطاً في سبيل الله تعالى أجرى عليه أجر عمله الصالح الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن من الفتان وبعثه الله تعالى آمناً من الفزع»، وأخرج الطبراني بسند لا بأس به عن جابر قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رابط يوماً في سبيل الله تعالى جعل الله تعالى يده وبين النار سبع خنادق على خندق كسبع سموات وسبع أرضين»، وأخرج أبو الشيخ عن أنس مرفوعاً «الصلاة بأرض الرباط بألف ألف صلاة». وروى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن الرباط أفضل من الجهاد لأنه حقن دماء المسلمين والجهاد سفك دماء المشركين ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في مخالفة أمره على الإطلاق فيندرج فيه جميع ما مرّ اندرجاً أولياً.

﴿لَعَلَّكُمْ تَقْلَحُونَ ٢٠٠﴾ أى لكي تظفروا وتفوزوا ببذل النية ودرك البغية والوصول إلى النجى في الطلبة وذلك حقيقة الفلاح، وهذه الآية على ما سمعت مشتملة على ما يرشد المؤمن إلى ما فيه مصلحة الدين والدنيا ويرقى به إلى الذروة العليا، وقرر ذلك بمضمون بأن أحوال الإنسان قسمان: الأول ما يتعلق به وحده، والثاني ما يتعلق به من حيث المشاركة مع أهل المنزل والمدينة، وقد أمر سبحانه - نظراً إلى الأول - بالصبر ويندرج فيه الصبر على مشقة النظر، والاستدلال في معرفة التوحيد والنبوة والمعاد، والصبر على أداء الواجبات والمندوبات والاحتراز عن المنهيات والصبر على شدائد الدنيا وآفاتم وخاوفها، وأمر - نظراً إلى الثاني - بالمصابرة ويدخل فيها تحمل الاخلاق الردية من الأقارب والأجانب وترك الانتقام منهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد مع أعداء الدين باللسان والسنان، ثم إنه لما كان تكليف الإنسان بما ذكر لا بد له من إصلاح القوى النفسانية الباطنة على أضداد ذلك أمره سبحانه بالمرابطة أعني أن تكون مرابطة ثمر أو نفس، ثم لما كانت ملاحظة الحق جل وعلا لا بد منها في جميع الأعمال والأقوال حتى يكون معتداً بها أمر سبحانه بالتقوى، ثم لما تمت وظائف العبودية ختم الكلام بوظيفة الربوبية وهو رجاء الفلاح منه انتهى، ولا يخفى أنه على ما فيه تحمل ظاهره وتعسف لا ينكره إلا مكابر، وأولى منه أن يقال: إنه تعالى أمر بالصبر العام أولاً لأنه كما في الخبر بمنزلة الرأس من الجسد وهو مفتاح الفرج.

وقال بعضهم : لكل شيء جوهر وجوهر الانسان العقل ، وجوهر العقل الصبر ، وادعى غير واحد أن جميع المراتب العلية والمراق السنية الدينية والدنيوية لاتنال إلا بالصبر ، ومن هنا قال الشاعر :

لاستسهلن الصعب أو أدرك المني فما انقادت الآمال إلا ( لصابر )

ثم إنه تعالى أمر ثانياً بنوع خاص من الصبر وهي المجاهدة التي يحصل بها النفع العام والعز التام ، وقد جاء عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا تركتم الجهاد سلط الله تعالى عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم » ثم ترقى إلى نوع آخر من ذلك هو أعلى وأغلى وهو المراقبة التي هي الإقامة في ثغر لدفع سوء مترقب من وراءه ، ثم أمر سبحانه آخر الأمر بالتقوى العامة إذ لولاها لاوشك أن يخاط تلك الأشياء شيء من الرياء والعجب ، ورؤية غير الله سبحانه فيفسدها ، وهذا تم المعجون الذي يبرئ العلة وروق الشراب الذي يروى العلة . ومن هنا عقب ذلك بقوله عز شأنه : ( لعلكم تفلحون ) وهذا مبنى على ماهو المشهور في تفسير الآية ، وقد روى في بعض الآثار غير ذلك ، فقد أخرج ابن مردويه عن سلمة بن عبد الرحمن قال : أقبل على أبوهريرة يوماً فقال : أندري يا ابن أخي فيم أنزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا اصبروا ) الخ ؟ قلت : لا قال : أما إنه لم يكن في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غزو يرابطون فيه ولكنها نزلت في قوم يعمرون المساجد يصلون الصلاة في مواقيتها ثم يذكرون الله تعالى فيها ، ففهم أنزلت أي ( اصبروا ) على الصلوات الخمس ( وصابروا ) أنفسكم وهو اثم ( ورابطوا ) في مساجدكم ( واتقوا الله ) فيما عليكم ( لعلكم تفلحون ) ، وأخرج مالك والشافعي . وأحمد . ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « ألا أخبركم بما يحو الله تعالى به الخطايا ويرفع به الدرجات ؟ إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط فذلكم الرباط » ولعل هذه الرواية عن أبي هريرة أصح من الرواية الأولى مع ما في الحكم فيها بأنه لم يكن في زمان النبي ﷺ غزو يرابطون فيه من البعد بل لا يكاد يسلم ذلك له ؛ ثم إن هذه الرواية وإن كانت صحيحة لاتنافي التفسير المشهور لجواز أن تكون اللام في الرباط فيها للعهد ، ويراد به الرباط في سبيل الله تعالى ويكون قوله عليه السلام : « فذلكم الرباط » من قبيل زيد أسد ، والمراد تشبيه ذلك بالرباط على وجه المبالغة . وأخرج عبد بن حميد عن زيد بن أسلم أن المراد ( اصبروا ) على الجهاد ( وصابروا ) عدوكم ( ورابطوا ) على دينكم ، وعن الحسن أنه قال : ( اصبروا ) على المصيبة ( وصابروا ) على الصلوات ( ورابطوا ) في الجهاد في سبيل الله تعالى ، وعن قتادة أنه قال : ( اصبروا ) على طاعة الله تعالى ( وصابروا ) أهل الضلال ( ورابطوا ) في سبيل الله ، وهو قريب من الأول ، والأول أولى .

هذا ( ومن باب الإشارة ) ( إن في خلق السموات والأرض ) أي العالم العلوي والعالم السفلي ( واختلاف الليل والنهار ) الظلمة والنور ( آيات لأولي الألباب ) وهم الناظرون إلى الخلق بعين الحق ( الذين يذكرون الله قياماً ) في مقام الروح بالمشاهدة ( وقعوداً ) في محل القلب بالمكاشفة ( وعلى جنوبهم ) أي تقلباتهم في مكامن النفس بالمجاهدة ، وقال بعضهم : ( الذين يذكرون الله قياماً ) أي قائمين باتباع أوامره ( وقعوداً ) أي قاعدين عن زواجه ونواهيهم ( وعلى جنوبهم ) أي ومجتنبين مطالعات المخالفات بحال ( ويتفكرون ) بالبابهم الخالصة عن شوائب الوهم ( في خلق السموات والأرض ) وذلك التفكير على معنيين ، الأول طلب غيبة القلوب في الغيوب التي هي كنوز أنوار الصفات لإدراك أنوار القدرة التي تبلغ الشاهد إلى المشهود ، والثاني جولان القلوب بنعت التفكير

في إبداع الملك طلباً لمشاهدة الملك في الملك فإذا شاهدوا (قالوا ربنا ما خلقت هذا باطلاً) بل هو مرايا لأسمائك ومظاهر لصفاتك، ويفصح بالمقصود قول لبيد :

ألا كل شئ ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

(سبحانك) أى تنزهها لك من أن يكون في الوجود سواك (فقدنا عذاب النار) وهى نار الاحتجاب بالآ كوان عن رؤية المكون (ربنا إنك من تدخل النار) وتحجبه عن الرؤية (فقد أخزيت) وأذلت به بالبعد عنك (وما للظالمين) الذين أشركوا ما لا وجود له في العير ولا التغير (من أنصار) لاستيلاء التجلى القهرى عليهم (ربنا إنا سمعنا بأسماع قلوبنا (منادياً) من أسرارنا التى هى شاطئ وادى الروح الأيمن (ينادى للإيمان) العيانى (أن آمنوا بربكم فآمنوا) أى شاهدوا ربكم فتشاهدنا، أو (إنا سمعنا) فى المقام الأول (منادياً ينادى للإيمان) والمراد به هو الله تعالى حين خاطب الأرواح فى عالم الذر بقوله سبحانه: (أأست بربكم) فان ذلك دعاء لهم إلى الإيمان (فآمنوا) يعنون قولهم: (بلى) حين شاهدوه هناك سبحانه (ربنا فاغفر لنا ذنوبنا) أى ذنوب صفاتنا بصفاتك (وكفر عنا) سيئات أفعالنا برؤية أفعالك (وتوفنا) عن ذواتنا بالموت الاختيارى (مع الأبرار) وهم القائمون على حد التفريد والتوحيد (ربنا وآتانا ما وعدتنا على) السنة (رسلك) بقولك: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) (ولا تحزننا يوم القيامة) بأن تحببنا بنعمتك عنك (إنك لا تخلف الميعاد فاستجاب لهم ربهم) لكمال رحمته (أنى لأضيع عمل عامل منكم من ذكر) القلب وعمله مثل الاخلاص واليقين (أو أنى) النفس وعملها إذا تركت المجاهدات والطاعات القلبية (بعضكم من بعض) إذ يجمعكم أصل واحد وهو الروح الانسانية (فالذين هاجروا) من غير الله تعالى إلى الله عز وجل (وأخرجوا من ديارهم) وهى مألوفات أنفسهم (وأودوا فى سبيل) بما قاسوا من المنكرين، وعن بعض العارفين أن القوم إذا لم يذوقوا مرارة إيذاء المنكرين لم يفوزوا بحلاوة كأس القرب من الله تعالى، ولهذا قال الجنيد قدس سره: جزى الله تعالى إخواننا عنا خيراً ردونا بجفائهم إلى الله تعالى وقالوا أنفسهم فى وهى أعدى أعدائهم وقتلوا بسيف الفناء (لأكفرن عنهم سيئاتهم) الصغائر والبائس من بقايا صفاتهم وذواتهم (ولأدخلنهم جنات) ثلاث وهى جنة الأفعال، وجنة الصفات، وجنة الذات (تجرى من تحتها الأنهار) أنهار العلوم والتجليات (ثواباً من عند الله) الجامع لجميع الصفات (والله عنده حسن الثواب) فلا يكون بيد غيره ثواب أصلاً (لا يغيرنك قلب الذين كفروا) أى حججوا عن التوحيد (فى البلاد) فى المقامات الدنيوية والاحوال (متاع قليل) لسرعة زواله وعدم نفعه (ثم مأواهم جهنم) الحرمان (وبئس المهاد) الذى اختاروه بحسب استعدادهم (لكن الذين اتقوا ربهم) بائن تجردوا كمال التجرد (لهم جنات) ثلاث عوض ذلك (نزلاً من عند الله) معداً لهم (وما عند الله) من نعيم المشاهدة ولطائف القربة وحلاوة الوصلة (خير للابرار وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله) ويحقق التوحيد الذاتى (وما أنزل إليكم) من علم التوحيد والاستقامة (وما أنزل إليهم) من علم المبدأ والمعاد ونيل الدرجات (خاشعين لله) للتجلى الذاتى وما تجلى الله تعالى لشيء إلا خضع له (لا يشترتون بآيات الله) تعالى وهى تجليات صفاته (ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم) وهى تلك الجنات (إن الله سريع الحساب) فيوصل إليهم أجرهم بلا إبطاء (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) عن المعاصى (وصابروا) على الطاعات (ورابطوا) الأرواح بالمشاهدة (واتقوا الله) من مشاهدة الاغيار (لعلكم تفلحون) بالتجرد عن همومكم وخطراتكم، أو (اصبروا) فى مقام النفس بالمجاهدة (وصابروا) فى مقام القلب مع التجليات (ورابطوا)

في مقام الروح ذواتكم حتى لا تعتريكم فترة أو غفلة واتقوا الله عن المخالفة والاعراض والجفاء (لعلكم) تفوزون بالفلاح الحقيقي ، نسأل الله تعالى أن يجعل لنا الحظ الأوفى من امثال هذه الاوامر وما يترتب عليها منه وكرمه \* وهذه الآيات العشر كان يقرأها صلى الله تعالى عليه وسلم كل ليلة - كما أخرج ذلك ابن السني . وأبو نعيم . وابن عساكر عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه .

وأخرج الدارمي عن عثمان قال : من قرأ آخر آل عمران في ليلة كتب الله تعالى له قيام ليلة ، وأخرج الطبراني من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً من قرأ السورة التي يذكر فيها آل عمران يوم الجمعة صلى الله تعالى عليه وملائكته حتى تجب الشمس ، وخبر - من قرأ سورة آل عمران أعطى بكل آية أمناً على جسر جهنم - موضوع محتلق على رسول الله ﷺ ، وقد عابوا على من أورده من المفسرين ، نسأل الله تعالى أن يعصمنا عن الزلل ويحفظنا من الخطأ والخلط إنه جواد كريم رموف رحيم ، وليكن هذا خاتمة ما أمليته من تفسير الفاتحة والزهاوين ، وأنا أرغب إلى الله تعالى بالاخلاص أن يوصلني إلى تفسير المعوذتين ، وهو الجلد الأول من روح المعاني (١) ، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجلد الثاني وكان الفراغ منه في غرة محرم الحرام سنة ١٣٥٤ ألف ومائتين وأربعة وخمسين ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين آمين \*

### ( ٤ — سورة النساء )

مدنية على الصحيح ، وزعم النحاس أنها مكية مستنداً إلى أن قوله تعالى : (إن الله يأمركم) . الآية نزلت بمكة اتفاقاً (٢) في شأن مفتاح الكعبة ، وتعقبه العلامة السيوطي ، بأن ذلك مستند واه لأنه لا يلزم من نزول آية ، أو آيات بمكة من سورة طويلة نزل معظمها بالمدينة أن تكون مكية خصوصاً أن الأرجح أن ما نزل بعد الهجرة مدني ومن راجع أسباب نزول آياتها عرف الرد عليه ، وبما يرد عليه أيضاً ما أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : ما نزلت سورة البقرة . والنساء إلا وأنا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبناءً عليه صلى الله تعالى عليه وسلم كان بعد الهجرة اتفاقاً ، وقيل : إنها نزلت عند الهجرة ؛ وعدة آياتها عند الشاميين مائة وسبع وسبعون ، وعند الكوفيين ست وسبعون ، وعند الباقيين خمس وسبعون ، والمختلف فيه منها آيتان : إحداهما ( أن تصلوا السيل ) وثانيتها ( فيعذبهم عذاباً أليماً ) فالكوفيون يثبتون الأولى آية فقط ، والشاميون يثبتون الثانية أيضاً ، والباقيون يقولون هما بعضا آية ، ووجه مناسبتها لآل عمران أمور ، منها أن آل عمران ختمت بالأمر بالتقوى ، وافتتحت هذه السورة به ، وذلك من آكد وجوه المناسبات في ترتيب السور ، وهو نوع من أنواع البديع يسمى في الشعر تشابه الاطراف (٣) وقوم يسمونه بالتسديغ ، وذلك كقول ليلى الاخيلية :

إذا نزل الحجاج أرضاً مريضة تتبع أقصى دائها فشفاهها  
شفاهها من الداء العضال الذي بها غلام إذا هر القنأه رواها  
رواها فارواها بشرب سجالها دماء رجال حيث نال حشاها

(١) هومن الطبعة الأولى (٢) وذكر الطبرسي أن آية الكلاله نزلت بمكة أيضاً اه منه (٣) ولا يضر في ذلك كون الخطاب الاول : (يا أيها الذين آمنوا) والخطاب الثاني : (يا أيها الناس) كما لا يخفى اه منه

ومنها أن في آل عمران ذكر قصة أحدهم ست وفاة ، وفي هذه السورة ذكر ذيلها ، وهو قوله تعالى : ( فإلحكم في المناققين فتين ) فانه نزل فيما يتعلق بتلك الغزوة على ما استسمعه إن شاء الله تعالى مرويا عن البخاري . ومسلم . وغيرهما ، ومنها أن في آل عمران ذكر الغزوة التي بعد أحد كما أشرنا اليه في قوله تعالى : ( الذين استجابوا لله والرسول ) الخ ، وأشير اليها ههنا بقوله سبحانه : ( ولا تمنوا في ابتغاء القوم ) الآية ، وهذين الوجهين يعرف أن تأخير النساء عن آل عمران أنسب من تقديمها عليها كما في مصحف ابن مسعود لأن المذكور هنا ذيل لما ذكر هناك وتابع فكان الأنسب فيه التأخير ، ومن أمعن نظره وجد كثيراً مما ذكر في هذه السورة مفصلاً لما ذكر فيما قبلها فيحتد يظهر مزيد الارتباط وغاية الاحتباك \*

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ خطاب يعم المكلفين من لدن نزل إلى يوم القيامة على مامراً بتحقيقه ، وفي تناول نحو هذه الصيغة للعبيد شرعاً حتى يعمهم الحكم خلاف ، فذهب الآكثرون إلى التناول لأن العبد من الناس مثلاً فيدخل في الخطاب العام له قطعاً وكونه عبداً لا يصح مانعاً لذلك ، وذهب البعض إلى عدم التناول قالوا : لأنه قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفاً لمنفعته إلى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر ، وأيضاً خرج العبد عن الخطاب بالجهاد . والجمعة . والعمرة . والحج . والتبرعات . والاقاريير . ونحوها ، ولو كان الخطاب متناولاً له للعموم لزم التخصيص ، والاصل عدمه ، والجواب عن الأول أنا لانسلم صرف منفعته إلى سيده عموماً بل قد يستثنى من ذلك وقت تضابق العبادات حتى لو أمره السيد في آخر وقت الظهر ولو أطاعه لفاته الصلاة وجبت عليه الصلاة ، وعدم صرف منفعة في ذلك الوقت إلى السيد ، وإذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضاً لقولهم : بصرف المنافع للسيد ، وعن الثاني بأن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض . والمسافر . والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم . والصلاة . والجهاد ، وذلك لا يدل على عدم تناولها اتفاقاً ، غاية أنه خلاف الاصل ارتدب لدليل وهو جائز ثم الصحيح أن الأمم الدارجة قبل نزول هذا الخطاب لاحظ لها فيه لاختصاص الأوامر والنواهي بمن يتصور منه الامتثال ، وأنى لهم به وهم تحت أطباق الثرى لا يقومون حتى ينفخ في الصور .

وجوز بعضهم كون الخطاب عاماً بحيث يندرجون فيه ، ثم قال : ولا يبعد أن يكون الأمر الآتي عاماً لهم أيضاً بالنسبة إلى الكلام القديم القائم بذاته تعالى ، وإن كان كونه عربياً عارضاً بالنسبة إلى هذه الأمة ، وفيه نظر لأن المنظور إليه إنما هو أحكام القرآن بعد النزول وإلا لكان النداء وجميع ما فيه من خطاب المشافهة مجازات ولا قائل به فتأمل . وعلى العلات لفظ ( الناس ) يشمل الذكور والاناث بلا نزاع ، وفي شمول نحو قوله تعالى :

﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ خلاف : والا كثر من على أن الاناث لا يدخلن في مثل هذه الصيغة ظاهراً خلافاً للحنابلة ، استدلالاً بالأولون بأنه قد روى عن أم سلمة أنها قالت : يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله تعالى ذكر إلا الرجال فأنزل ذكرهن ، فنفت ذكرهن مطلقاً ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يحجز تقريره عليه الصلاة والسلام للنفى ، وبأنه قد أجمع أرباب العربية على أن نحو هذه الصيغة جمع مذكر وأنه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر ، وبأن نظير هذه الصيغة المسلمون ولو كان مدلول المسلمات داخلها فيه لما حسن العطف في قوله تعالى : ( إن المسلمين والمسلمات ) إلا باعتبار التأكيدي ، والتأسيس خير من التأكيد ، وقال الآخرون : المعروف من أهل اللسان تغليبهم

المذكور على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق، وأيضاً لو لم تدخل الإناث في ذلك لما شاركن في الأحكام لثبوت أكثرها بمثل هذه الصيغة، واللازم متنفذ بالاتفاق كما في أحكام الصلاة، والصيام، والزكاة، وأيضاً لو وصى لرجال ونساء بمائة درهم، ثم قال: أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة، وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهراً فيهما وهو المطلوب، وأجيب أما عن الأول فبأنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع، والجمهور يقولون به، لكنه يكون مجازاً ولا يلزم أن يكون ظاهراً وفيه النزاع (١) \* وأما عن الثاني فبمنع الملازمة، نعم يلزم أن لا يشاركن في الأحكام بمثل هذه الصيغة، وما المانع أن يشاركن بدليل خارج؟ والامر كذلك، ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة مثلاً لعدم الدليل الخارجي هناك، وأما عن الثالث فبمنع المبادرة ثمة بلا قرينة فإن الوصية المتقدمة قرينة دالة على الإرادة، فالحق عدم دخول الإناث ظاهراً، نعم الأولى هنا القول بدخولهن باعتبار التغليب، وزعم بعضهم أن لا تغليب بل الأمر للرجال فقط كما يقتضيه ظاهر الصيغة، ودخول الإناث في الأمر - بالتقوى - للدليل الخارجي، ولا يخفى أن هذا يستدعي تخصيص لفظ الناس ببعض أفراده لأن إبقائه حينئذ على عموميه مما يباه الذوق السليم، والمأمور به إما الاتقاء بحيث يشمل ما كان باجتناب الكفر والمعاصي وسائر القبائح، ويتناول رعاية حقوق الناس كما يتناول رعاية حقوق الله تعالى.

وأما الاتقاء في الإخلال بما يجب حفظه من الحقوق فيما بين العباد - وهذا المعنى مطابق لما في السورة من رعاية حال الأيتام - وصلة الأرحام. والعدل في النكاح. والإرث ونحو ذلك بالخصوص - بخلاف الأول فإنه إنما يطابقها من حيث العموم، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطبين ما لا يخفى من تأييد الأمر وتأكيده إيجاب الامتثال، وكذا في وصف الرب بقوله سبحانه:

﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ لأن الاستعمال جار على أن الوصف الذي علق به الحكم علة موجبة له، أو باعثة عليه، داعية إليه، ولا يخفى أن ما هنا كذلك لأن ما ذكر يدل على القدرة العظيمة، أو النعمة الجسيمة، ولا شك أن الأول يوجب التقوى مطلقاً حذراً عن العقاب العظيم، وأن الثاني يدعو إليها وفاءً بالشكر الواجب؛ وإيجاب الخلق من أصل واحد للاتقاء على الاحتمال الثاني ظاهر جداً، وفي الوصف المذكور تنبيه على أن المخاطبين عالمون بما ذكر مما يستدعي التحلي بالتقوى، وفيه كمال توبيخ لمن يفوته ذلك، والمراد من النفس الواحدة آدم عليه السلام، والذي عليه الجماعة من الفقهاء. والمحدثين. ومن وافقهم أنه ليس سوى آدم واحد - وهو أبو البشر - وذكر صاحب جامع الأخبار من الإمامية في الفصل الخامس عشر خبراً طويلاً نقل فيه أن الله تعالى خلق قبل أبينا آدم ثلاثين آدم، بين كل آدم وآدم ألف سنة، وأن الدنيا بقيت خراباً بعدهم خمسين ألف سنة، ثم عمرت خمسين ألف سنة، ثم خلق أبونا آدم عليه السلام، وروى ابن بابويه في كتاب التوحيد عن الصادق في حديث طويل أيضاً أنه قال: لعلك ترى أن الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بلى والله لقد خلق ألف آدم آدم أتم في آخر أولئك الأدميين، وقال الميثم في شرحه الكبير على النهج - ونقل عن محمد بن علي الباقر - أنه قال:

(١) فان قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا لدليل، أجيب بأنه لا نزاع في أن الصيغة للرجال وحدهم حقيقة ولو كانت لهم وللنساء معاً حقيقة أيضاً لزم الاشتراك، وإلا فالجواز وقد تقرر في الأصول أن المجاز أولى من الاشتراك اهـ

قد انقضى قبل آدم الذي هو أبونا ألف ألف آدم أو أكثر، وذكر الشيخ الأكبر قدس سره في فتوحاته ما يقتضي بظاهره أن قبل آدم بأربعين ألف سنة آدم غيره، وفي كتاب الخصائص (١) ما يكاد يفهم منه التعدد أيضاً الآن حيث روى فيه عن الصادق أنه قال: إن الله تعالى اثني عشر ألف عالم كل عالم منهم أكبر من سبع سموات وسبع أرضين ما يرى عالم منهم أن الله عز وجل عالماً غيرهم، وأني للحجة عليهم، ولعل هذا وأمثاله من أرض السمسمه وجابر ساوياً بليقاً إن صح محمول على عالم المثال لا على هذا العالم الذي نحن فيه، وحمل تعدد آدم في ذلك العالم أيضاً غير بعيد، وأما القول بظواهر هذه الأخبار فما لا يراه أهل السنة والجماعة، بل قد صرح زين العرب بكفر من يعتقد التعدد، نعم إن آدمنا هذا عليه السلام مسبوق بخلق آخرين كالملائكة والجن وكثير من الحيوانات وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى لا بخلق أمثاله وهو حادث نوعاً وشخصاً خلافاً لبعض الفلاسفة في زعمهم قدم نوع الإنسان، وذهب الكثير منا إلى أنه منذ كان إلى زمن البعثة ستة آلاف سنة وأن عمر الدنيا سبعة آلاف سنة ورووا أخباراً كثيرة في ذلك، والحق عندى أنه كان بعد أن لم يكن ولا يكون بعد أن كان، وأما أنه متى كان ومتى لا يكون فما لا يعلمه إلا الله تعالى، والأخبار مضطربة في هذا الباب فلا يكاد يقول عليها \*

والقول - بأن النفس الكلي يجلس لفصل القضاء بين النفس الجزئية في كل سبعة آلاف سنة مرة وأن قيام الساعة بعد تمام ألف البعثة محمول على ذلك - فما لا يرتضيه ديناً ولا أختاره يقيناً، والخطاب في (ربكم) و(خلقكم) للآمورين وتعميمه بحيث يشمل الأمم السالفة مع بقاء ما تقدم من الخطاب غير شامل بناءً على أن شمول ربوبيته تعالى وخلقها للكل أتم في تأكيد الأمر السابق مع أن فيه تفكيكا للنظم مستغنى عنه لأن خلقه تعالى للآمورين من نفس آدم عليه السلام حيث كانوا بواسطة ما بينه وبينهم من الآباء والأمهات كان التعرض لخلقهم متضمناً لحق الوسائط جميعاً، وكذا التعرض لربوبيته تعالى لهم متضمن لربوبيته تعالى لأصولهم قاطبة لاسيما وقد أردف الكلام بقوله تعالى شأنه: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وهو عطف على (خلقكم) داخل معه في حيز الصلة، وأعيد الفعل لظهور ما بين الخلقين من التفاوت لأن الأول بطريق التفريع من الأصل، والثاني بطريق الانشاء من المادة فإن المراد من الزوج حواء وهي قد خلقت من ضلع آدم عليه السلام الأيسر (٢) كما روى ذلك عن ابن عمر وغيره، وروى الشيخان «استوضوا بالنساء خيراً فإنهن خلقن من ضلع وإن أعوج شيء من الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج» وانكر أبو مسلم خلقها من الضلع لأنه سبحانه قادر على خلقها من التراب فأى فائدة في خلقها من ذلك، وزعم أن معنى منها من جنسها والآية على حد قوله تعالى: ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً﴾ ووافقه على ذلك بعضهم مدعياً أن القول بما ذكر يجرى إلى القول بأن آدم عليه السلام كان ينسكح بعضه بعضاً، وفيه من الاستهجان ما لا يخفى، وزعم بعض أن حواء كانت حورية خلقت مما خلق منه الحور بعد أن أسكن آدم الجنة وظلا القوانين باطل، أما الثاني فلا أنه ليس في الآيات ولا الأحاديث ما يتوهم منه الإشارة إليه أصلاً فضلاً عن التصريح به، ومع هذا يقال عليه: إن الحور خلقن من زعفران الجنة - كما ورد في بعض الآثار - فإن كانت حواء مخلوقة مما خلقن منه - كما هو نص كلام الزاعم - فبينما وبين آدم عليه السلام المخلوق من تراب الدنيا بعد كلي يكاد يكون افتراقاً في الجنسية التي ربما توهمها الآية، ويستدعى

بعد وقوع التناسل بينهما في هذه النشأة وإن كانت مخلوقة بما خلق منه آدم فهو مع كونه خلاف نص كلامه يرد عليه إن هذا قول بما قاله أبو مسلم وإلا يكنه فهو قريب منه ، وأما الأول فلأنه لو كان الأمر كما ذكر فيه لكان الناس مخلوقين من نفسين لأن نفس واحدة وهو خلاف النص ، وأيضاً هو خلاف ما نطق به الأخبار الصحيحة عن رسول الله ﷺ وهذا يرد على الثاني أيضاً •

والقول بأنه أي فائدة في خلقها من ضلع والله تعالى قادر على أن يخلقها من تراب ؟ يقال عليه : إن فائدة ذلك سوى الحكمة التي خفيت عنا إظهار أنه سبحانه قادر على أن يخلق حياً من حي لا على سبيل التوالد - كما أنه قادر على أن يخلق حياً من جماد كذلك - ولو كانت القدرة على الخلق من التراب مانعة عن الخلق من غيره لعدم الفائدة لخلق الجميع من التراب بلا واسطة لانه سبحانه - كما أنه قادر على خالق آدم من التراب - هو قادر على خلق سائر أفراد الانسان منه أيضاً ، فما هو جوابكم عن خلق الناس بعضهم من بعض مع القدرة على خلقهم كخلق آدم عليه السلام فهو جواباً عن خلق حواء من آدم مع القدرة على خلقها من تراب . والقول : بأن ذلك يجر إلى ما فيه استهجان لا يخفى ما فيه . لأن هذا الشخص الخاص الحاصل لذلك الجزء بحيث لم يبق من تشخصه الأصلي شيء ظاهر يدفع الاستهجان الذي لا مقتضى له إلا الوهم الخالص لاسيما والحكمة تقتضي ذلك التناكح الكذائي •

فقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن حواء لما انفصلت من آدم عمر موضعها منه بالشهوة النكاحية التي بها وقع الغشيان لظهور التوالد والتناسل وكان الهواء الخارج الذي عمره موضعه جسم حواء عند خروجها إذ لا خلا في العالم فطلب ذلك الجزء الهوائي موضعه الذي أخذته حواء بشخصيتها فحرك آدم لطلب موضعه فوجده معموراً بحواء ، فوقع عليها فلما تغشاها حملت منه فجاءت بالذرية فبقى بعد ذلك سنة جارية في الحيوان من بني آدم وغيره بالطبع ، لكن الانسان هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم فكل ما في العالم جزء منه ، وليس الانسان يجره لو احدهم من العالم وكان سبب الفصل وإيجاد هذا المنفصل الأول طلب الانس بالمشاكل في الجنس الذي هو النوع الأخص ، وليكون في عالم الاجسام بهذا الالتحام الطبيعي للانسان الكامل بالصورة التي أرادها الله تعالى ما يشبه القلم الأعلى واللوح المحفوظ الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكلية انتهى •

ويفهم من كلامهم أن هذا الخلق لم يقع هكذا إلا بين هذين الزوجين دون سائر أزواج الحيوانات ولم أظفر في ذلك بما يشفي الغليل ، نعم أخرج عبد بن حميد : وابن المنذر عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن زوج إبليس عليهما اللعنة خلقت من خلفه الأيسر ، والخلف - كما في الصحاح - أقصر أضلاع الجنب ، وبذلك فسره الضحاك في هذا المقام ، وإنما أخر بيان خلق الزوج عن بيان خلق المخاطبين لما أن تذكير خلقهم أدخل في تحقيق ما هو المقصود من حملهم على امتثال الأمر من تذكير خلقها ، وقدم الجار للاعتناء ببيان مبدئية آدم عليه السلام لهامع ما في التقديم من التشويق إلى المؤخر . واختير عنوان الزوجية تمهيداً لما بعده من التناسل •

وذهب بعض المحققين إلى جواز عطف هذه الجملة على مقدر ينبي عنه السوق لأن تفريع الفروع من أصل واحد يستدعي إنشاء ذلك الأصل لا محالة ، كما أنه قيل : (خلقكم من نفس واحدة) خلقها أولاً (وخلق منها زوجها) الخ ، وهذا المقدر إما استئناف مسوق لتقرير وحدة المبدأ ، وبيان كيفية خلقهم منه بتفصيل ما أجمل أولاً ، وإما صفة لنفس مفيدة لذلك ، وأوجب بعضهم هذا التقدير على تقدير جعل الخطاب فيما تقدم عاماً في الجنس ، ولعل ذلك لانه لو لا التقدير حينئذ لكان هذا مع قوله تعالى : ﴿ وَبَثَّ مِنْهُمَا ﴾ أي نشر وقرب من تلك النفس

وزوجها على وجه التناسل والتوالد ﴿ رَجَالًا كَثِيرًا وَنَسَاءً ﴾ تكرر آرا لقوله سبحانه : ( خلقكم ) لأن مؤداهما واحد وليس على سبيل بيان الاول لأنه معطوف عليه على عدم التقدير ولاوهم أن الرجال والنساء غير المخلوقين من نفس واحدة ، وأنهم منفردون بالخلق منها ومن زوجها ، والناس إنما خلقوا ( من نفس واحدة ) من غير مدخل للزوج ، ولا يلزم ذلك على العطف ؛ وجعل المخاطب - بخلقكم - من بعث اليهم عليه الصلاة والسلام إذ يكون ( وبث منهما ) الخ واقعاً على من عدا المبعوث اليهم من الامم الفاتية للحصر ، والتوهم في غاية البعد ، وكذا لا يلزم على تقدير حذف المعطوف عليه وجعل الخطاب عاما لان ذلك المحذوف وما عطف عليه يكونان بيانا لكيفية الخلق من تلك النفس ، ومن الناس من ادعى أنه لا مانع من جعل الخطاب عاما من غير حاجة إلى تقدير معطوف عليه معه ، وإلى ذلك ذهب صاحب التريب ، والمحذور الذي يذكره ليس بمتوجه إذ لا يفهم من خلق بني آدم من نفس واحدة خلق زوجها منه ولا خلق الرجال والنساء من الاصلين جميعاً هـ والمعطوف متكفل ببيان ذلك ، وقد ذكر غير واحد أن اللازم في العطف تغير المعطوفات ولو من وجه وهو هنا محقق بل لا ريب كما لا يخفى ، والتولين في ( رجالا ونساء ) للتكثير ، و ( كثير ) نعت لـ ( رجالا ) مؤكدا لما أفاده التنكير ، والإفراد باعتبار معنى الجمع . أو العدد . أو لرعاية صيغة فاعيل ، ونقل أبو البقاء أنه نعت لمصدر محذوف أى بشأ ( كثيرا ) ولهذا أفرد ، وجعله صفة حين - كما قيل - تكلف سمج ، وليس المراد بالرجال والنساء البالغين والبالغات ، بل الذكور والاناث مطلقاً تجوزاً ، ولعل إثارهما على الذكور والاناث لتأكيد الكثرة والمبالغة فيها بترشيح كل فرد من الافراد المبسوثة لمبدئية غيره ، وقيل : ذكر الكبار منهم لانه في معرض المكلمين بالتقوى واكتفى بوصف الرجال بالكثرة عن وصف النساء بها لان الحكمة تقتضى أن يكن أكثر إذ للرجل أن يزيد في عصمته على واحدة بخلاف المرأة قاله الخطيب ، واحتج بعضهم بالآية على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة وأن خلق الشئ عن العدم المحض والنفي الصرف محال ، وأجيب بأنه لا يلزم من إحداث شئ في صورة واحدة من المادة الحكمة أن يتوقف الاحداث على المادة في جميع الصور ، على أن الآية لا تدل على أكثر من خلقنا وخلق الزوج بما ذكر سبحانه وهو غير واف بالمدعى ، وقرئ - وخالق ، وبث - على حذف المبتدأ لأنه صلة لعطفه على الصلة فلا يكون إلا جملة بخلاف نحو - زيد ركب وذهب - أى وهو - خالق وبث - هـ

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ﴾ تكرر للأمر الاول وتأكيده ، والمخاطب من بعث اليهم ﷺ أيضاً كما مر ، وقيل : المخاطب هنا وهناك هم العرب - كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - لأن دأبهم هذا التناشد ، وقيل : المخاطب هناك من بعث اليهم مطلقاً وهنا العرب خاصة ، وعموم أول الآية لا يمنع خصوص آخرها كالعكس ولا يخفى ما فيه من التفكيك ، ووضع الاسم الجليل موضع الضمير للإشارة إلى جميع صفات الكمال ترقياً بعد صفة الربوبية فكانه قيل : اتقوه لربوبيته وخلقته إياكم خلقاً بديعاً ولكونه مستحقاً لصفات الكمال كلها هـ

وفي تعليق الحكم بما في حيز الصلة إشارة إلى بعض آخر من موجبات الامتثال ، فإن قول القائل لصاحبه : أسألك بالله ، وأنشدك الله تعالى على سبيل الاستعطف يقتضى الاتقاء من مخالفة أو امره ونواهيه ، و ( تساءلون ) إما بمعنى يسأل بعضهم بعضاً فالمفاعلة على ظاهرها ، وإما بمعنى تسألون - كما قرئ به - وتفاعل يرد بمعنى فعل إذا تعدد فاعله وأصله على القراءة المشهورة - تتسألون - بتاءين فحذفت إحداها للنقل ، وقرأ نافع : وابن كثير .

وسائر أهل الكوفة (تسألون) بادغام تاء التفاعل في السين لتقاربهما في الهمس ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالنصب وهو معطوف إما على محل الجار والمجرور إن كان المحل لها، أو على محل المجرور إن كان المحل له، والكلام على حد مررت بزيد، وعمراً، وينصره قراءة - (تسألون به) وبالارحام - وأنهم كانوا يقرنونها في السؤال والمناشدة بالله تعالى، ويقولون: أسألك بالله تعالى . وبالله سبحانه . وبالرحم - كما أخرج ذلك غير واحد - عن مجاهد، وهو اختيار الفارسي . وعلى بن عيسى؛ وإمام معطوف على الاسم الجليل أي اتقوا الله تعالى والارحام وصلوها ولا تقطعوها فإن قطعها مما يجب أن يتقى، وهو رواية ابن حميد عن مجاهد، والضحاك عن ابن عباس، وابن المنذر عن عكرمة، وحكى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه، واختاره القراء . والزجاج، وجوز الواحدى النصب على الإغراء أي والزمو الارحام وصلوها، وقرأ حمزة بالجر، وخرجت في المشهور على العطف على الضمير المجرور، وضعف ذلك أكثر النحويين بأن الضمير المجرور كـ بعض الكلمة لشدة اتصاله بها فكما لا يعطف على جزء الكلمة لا يعطف عليه .

وأول من شنع على حمزة في هذه القراءة أبو العباس المبرد حتى قال: لا تحل القراءة بها، وتبعه في ذلك جماعة منهم ابن عطية - وزعم أنه يردّها وجهان: أحدهما أن ذكر أن الارحام مما يتسامل بها لا معنى له في الحظ على تقوى الله تعالى، ولا فائدة فيها أكثر من الاخبار بأن الارحام يتسامل بها، وهذا مما يغض من الفصاحة، والثاني أن في ذكرها على ذلك تقرير التساؤل بها، والقسم بحرمتها، والحديث الصحيح يرد ذلك، فقد أخرج الشيخان عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى أو ليصمت» .

وأنت تعلم أن حمزة لم يقرأ كذلك من نفسه ولكن أخذ ذلك بل جميع القرآن عن سليمان بن مهران الاعمش . والامام بن أئين . ومحمد بن أبي ليلى . وجعفر بن محمد الصادق - وكان صالحاً ورعاً ثقة في الحديث - من الطبقة الثالثة . وقد قال الامام أبو حنيفة - والثوري - ويحيى بن آدم في حقه غلب حمزة الناس على القراءة والفرائض، وأخذ عنه جماعة وتلذذوا عليه، منهم إمام الكوفة - قراءة وعربية - أبو الحسن السكائي، وهو أحد القراء السبع الذين قال أساطين الدين: إن قراءتهم متواترة عن رسول الله ﷺ، ومع هذا لم يقرأ بذلك وحده بل قرأ به جماعة من غير السبعة كابن مسعود . وابن عباس . وإبراهيم النخعي . والحسن البصري . وقتادة . ومجاهد . وغيرهم - كما نقله ابن يعيش - فالتشنيع على هذا الإمام في غاية الشناعة ونهاية الجسارة والبشاعة وربما يخشى منه الكفر، وما ذكر من امتناع العطف على الضمير المجرور هو مذهب البصريين ولنا متعبدون باتباعهم، وقد أطال أبو حيان في البحر الكلام في الرد عليهم، وادعى أن ما ذهبوا إليه غير صحيح، بل الصحيح ما ذهب إليه الكوفيون من الجواز، وورد ذلك في لسان العرب ثراً ونظماً، وإلى ذلك ذهب ابن مالك، وحديث إن ذكر الارحام - حيث لا معنى له في الحظ على تقوى الله تعالى - ساقط من القول لأن التقوى إن أريد بها تقوى خاصة - وهي التي في حقوق العباد التي من جملتها صلة الرحم - فالتساؤل بالارحام بما يقتضيه بلاريب، وإن أريد الاعم فلدخوله فيها وأما شبهة أن في ذكرها تقرير التساؤل بها، والقسم بحرمتها والحديث يرد ذلك للنهي فيه عن الحلف بغير الله تعالى، فقد قيل في جوابها: لا نسلم أن الحلف بغير الله تعالى مطلقاً منهي عنه، بل المنهى عنه ما كان مع اعتقاد وجوب البر، وأما الحلف على سبيل التأكيد مثلاً فما لا بأس به في الخبر «أفلح وأيه إن صدق» .

وقد ذكر بعضهم أن قول الشخص لآخر: أسألك بالرحم أن تفعل كذا ليس الغرض منه سوى الاستعطاف

وليس هو - كقول القائل - والرحم لأفعان كذا . ولقد فعلت كذا ، فلا يكون متعلق النهى في شيء ، والقول بأن المراد هنا حكاية ما كانوا يفعلون في الجاهلية - لا يخفى ما فيه فافهم ، وقد خرج ابن جني هذه القراءة على تخريج آخر ، فقال في الخصائص: باب في أن المحذوف إذا دلت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به من ذلك

✽ رسم دار وقفت في ظله ✽ أي رب رسم دار ، وكان رؤية إذا قيل له : كيف أصبحت؟ يقول : خير عافاك الله تعالى - أي بخير - ويحذف الباء لدلالة الحال عليها ، وعلى نحو من هذا تتوجه عندنا قراءة حمزة ، وفي شرح المفصل أن الباء في هذه القراءة محذوفة لتقدم ذكرها ، وقد مشى على ذلك أيضاً الزمخشري في أحاجيه ، وذكر صاحب الكشف أنه أقرب من التخريج الأول عند أكثر البصرية لثبوت إضمار الجار في نحو - الله لأفعان - وفي نحو - مامثل عبد الله ولا أخيه يقولان ذلك - والحل على ما ثبت هو الوجه ، ونقل عن بعضهم أن الواو للقسم على نحو - اتق الله تعالى فوالله إنه مطلع عليك - وترك الفاء لأن الاستئناف أقوى الأصلين وهو وجه حسن

وقرأ ابن زيد (والأرحام) بالرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر، أي (والأرحام) كذلك أي بما يتقى لقرينة (اتقوا) أو بما يتساءل به لقرينة (تساءلون) وقدره ابن عطية - أهل لأن توصل - وابن جني - بما يجب أن توصله وتحتاطوا فيه - ولعل الجملة حينئذ معترضة وإلا ففي العطف خفاء ، وقد نبه سبحانه إذ قرن الأرحام باسمه سبحانه على أن صلتها بمكان منه تعالى ، وقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله تعالى خلق الخلق حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم فقالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة؟ قال: نعم أما ترضين أني أصل من وصلك وأقطع من قطعك ، قالت : بلى قال : فذلك لك » وأخرج البززر بإسناد حسن « الرحم حجنة (١) متمسكة بالعرش تكلم بلسان زلق اللهم صل من وصلني وأقطع من قطعني فيقول الله تعالى : أنا الرحمن أنا الرحيم فإني شققت الرحم من اسمي فمن وصلها وصلته ومن بتكها بتكته »

وأخرج الامام أحمد بإسناد صحيح «إن من أربى الربا الاستطالة بغير حق وإن هذه الرحم شجنة (٢) من الرحمن فمن قطعها حرم الله تعالى عليه الجنة \*

والاخبار في هذا الباب كثيرة ، والمراد بالرحم الاقارب ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب وإن بعد ، ويطلق على الاقارب من جهة النساء وتخصيصه في باب الصلة بمن ينتهي إلى رحم الأم منقطع عن القبول إذ قد ورد الامر بالاحسان إلى الاقارب مطلقاً ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيماً ١ ﴾ أي حفيظاً - قاله مجاهد - فهو من رقبه بمعنى حفظه - كما قاله الراغب - وقد يفسر بالمطلع ، ومنه المرقب للمكان العالي الذي يشرف عليه ليطلع على مادونه ، ومن هنا فسر ابن زيد بالعالم ، وعلى كل فهو فعيل بمعنى فاعل ، والجملة في موضع التعليل للامر وجوب الامتثال، وإظهار الاسم الجليل لتأكيده وتقديم الجار لرعاية الفواصل ﴿ وَآتُوا اللَّهَ يَتَّعَمُوا أَمْوَالَهُمْ ﴾ شروع في تفصيل موارد الاتقاء على أتم وجه ، وبدأ بما يتعلق باليتامى إظهاراً لكمال العناية بشأنهم ولما لبستهم بالأرحام إذ الخطاب للآوصياء والاولياء وقبلها تفويض الوصاية لأجنبي ، واليتيم - من الانسان من مات أبوه ، ومن سائر الحيوانات فاقد الام - من اليتيم وهو الانفراد ، ومن هنا يطلق على كل شيء عز نظيره ، ومنه الدرة

(١) الحجنة بفتح الحاء المهملة والجيم وتخفيف الزون - صنارة المغزل التي يعلق بها الخيط ثم يفتل الغزل اه منه

(٢) الشجنة - بكسر أوله المعجم وضمه - القرابة المشتبكة اشتباك العروق اه منه

اليتمية وجمع على يتامى مع أن فعلاً لا يجمع على فعالى بل على فعال - ككريم وكرام، وفعلاء - ككريم وكرماء - وفعل - ككثير ونذر - وفعل - كمرض ومرضى - إما لأنه أجرى مجرى الأسماء، ولذا قلما يجرى على موصوف يجمع على يتامى كأفيل (١) وأفيل، ثم قلب فقيل: يتامى بالكسر، ثم خفف بقلب الكسرة فتحة فقلبت الياء ألفاً، وقد جاء على الأصل في قوله:

أطلال حسن البراق (اليتامى) سلام على أحجار كن القدايم

أولاً: جمع أولاً على يتمى، ثم جمع يتمى على يتامى إلخاقاله بباب الآفات والواجاع، فإن فعلاً فيها يجمع على فعلى، وفعل على يجمع على فعلى كما يجمع أسير على أسرى ثم على أسارى، ووجه الشبه ما فيه من الذل والانكسار المؤلم، وقيل: ما فيه من سوء الأدب المشبه بالآفات، والاشتقاق يقتضى صحة إطلاقه على الصغار والكبار لكن الشرع - وكذا العرف - خصه بالصغار، وحديث «لا يتم بعد احتلام» تعليم للشيعة لا تعين لمعنى اللفظ والمراد بإيتاء أموالهم تركها سالمة غير متعرض لها بسوء فهو مجاز مستعمل في لازم معناه لأنها لا تؤتى إلا إذا كانت كذلك، والنكتة في هذا التعبير الإشارة إلى أنه ينبغي أن يكون الغرض من ترك التعرض إيصال الأموال إلى من ذكر لا مجرد ترك التعرض لها، وعلى هذا يصح أن يراد باليتامى الصغار على ما هو المتبادر، والأمور خاص بمن يتولى أمرهم من الأولياء والأوصياء، ويشمول حكمه لأولياء من كان بالغاً عند نزول الآية بطريق الدلالة دون العبارة، ويصح أن يراد من جرى عليه اليتيم في الجملة مجازاً أعم من أن يكون كذلك عند النزول، أو بالغاً فالمر شامل لأولياء الفريقين صيغة موجب عليهم ما ذكر من كف الكف عنها، وعدم فك الفك لأكلها، وأما وجوب الدفع إلى الكبار فمستفاد مما سيأتى من الأمر به، وقيل: المراد من الإيتاء الإعطاء بالفعل، واليتامى إما بمعناه اللغوى الأصلى فهو حقيقة واردة على أصل اللغة، وإما مجاز باعتبار ما كان أو ثل قريب العهد بالصغر، والإشارة إلى وجوب المسارعة إلى دفع أموالهم إليهم حتى كأن اسم اليتيم باق بعد غير زائل، وهذا المعنى يسمى في الأصول بإشارة النص، وهو أن يساق الكلام لمعنى ويضمن معنى آخر، وهذا في الكون نظير المشاركة في الأول، وقيل: يجوز أن يراد باليتامى الصغار، ولا مجاز بأن يجعل الحكم مقيداً بأنه قيل: وآتوهم إذا بلغوا، ورد بأنه قال في التلويح: إن المراد من قوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم) وقت البلوغ باعتبار ما كان، فإن العبرة بحال النسبة لا بحال التكلم، فالورود للبلغ على كل حال.

وقال بعض المحققين: تقدير القيد لا يغنى عن التجوز إذ الحكم على ما عبر عنه بالصفة يوجب اتصافه بالوصف حين تعلق الوصف وحين تعلق الإيتاء به يكون يتما فلا بد من التأويل بما مر، وأجيب بأن هذه المسألة وإن كانت مذكورة في التلويح لكنها ليست مسألة، وقد تردد فيها الشريف في حواشيه، والتحقيق أن في مثل ذلك نسبتين: نسبة بين الشرط والجزاء - وهى التعليقية - وهى واقعة الآن، ولا تتوقف على وجودهما في الخارج، ونسبة إسنادية في كل من الطرفين - وهى غير واقعة في الحال بل مستقبلية - والمقصود الأولى، وفي زمان تلك النسبة كانوا يتامى حقيقة، ألا تراهم قالوا في نحو - عصرت هذا الخل في السنة الماضية - أنه حقيقة؟ مع أنه في حال العصر عصير لا خل لأن المقصود النسبة التى هى تبعية فيما بين اسم الإشارة وتابعه لا النسبة الإيقاعية بينه وبين العصر كما حققه بعض الفضلاء - وقد مرت الإشارة إليه فى أوائل البقرة فتأمل أنه دقيق.

وقيل : المراد من الإيتاء ما هو أعم من الإيتاء حالا أو مآلا ، ومن ( اليتامى ) ما يعم الصغار والكبار بطريق التغليب ، والخطاب عام لأولياء الفريقين على أن من باغ منهم فوليه مأمور بالدفع اليه بالفعل وإن من لم يبلغ بعد فوليه مأمور بالدفع اليه عند بلوغه رشيداً ، ورجح غير واحد الوجه الأول لقوله تعالى بعد آيات : ( وابتلوا اليتامى ) الخ فانه كالدليل على أن الآية الأولى في الحضر على حفظها لهم ليؤتوها عند بلوغهم ورشدهم ، والثانية في الحضر على الإيتاء الحقيقي عند حصول البلوغ والرشد ، ويلوح بذلك التعبير بالإيتاء هنا وباليدفع هناك ، وأيضا تعقيب هذه الآية بقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ يقوى ذلك ، فهذا كله تأديب للوصى مادام المال بيده واليتيم في حجره ، وأما على سائر الوجوه فيكون مؤدى هذه الآية - وما سيأتى بعد - كالشئ الواحد من حيث أن فيهما الأمر بالإيتاء حقيقة ، ومن قال بذلك جعل الأولى كالمجمل والثانية كالمبينة لشرط الإيتاء من البلوغ وإيتاء الرشد ، ويرد على آخر الوجوه أيضاً إن فيه تكلفاً لا ينبغي ، ولا يرد على الوجه الراجح أن ابن أبي حاتم أخرج عن سعيد بن جبير أن رجلاً من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم فلما باغ طلب المال فمنعه عمه فخاصمه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فتركت ( وآتوا اليتامى ) الخ ، فان ذلك يدل على أن المراد بالإيتاء الإيعطاء بالفعل لاسيما وقد روى الثعلبي . والواحدى عزه مقاتل . والسكبي أن العم لما سمعها قال : أطعنا الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم نعوذ بالله عز وجل من الحوب الكبير لما أنهم قالوا : العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، ولعل العم لم يفهم الأمر بالإيعطاء حقيقة بطريق العبارة بل بشئ آخر ، فقال ما قال ، هذا وتبدل الشئ بالشئ واستبداله به أخذ الأول بدل الثاني بعد أن كان حاصله له ، أو في شرف الحصول يستعملان أبداً يافضائهما إلى الحاصل بأنفسهما وإلى الزائل بالباه كما في قوله تعالى : ( ومن يتبدل الكفر بالإيمان ) الخ ، وقوله سبحانه : ( أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ) وأما التبديل فيستعمل تارة كذلك كما في قوله تعالى : ( وبدلناهم بجناتهم جنتين ) الخ ، وأخرى بالعكس كما في قولك : بدلت الحلقة بالخاتم إذ أذبتها وجعلتها خاتماً ، وبدلت الخاتم بالحلقة إذا أذبته وجعلته حلقة ، واقتصر الدميرى على الأول ، ونقل الازهرى عن ثعلب الثاني ، ويشهد له قول الطفيل لما أسلم : وبدل طالعى نحسى بسعدى . وتارة أخرى يافضائه إلى مفعوليه بنفسه كما في قوله تعالى : ( أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ) ( فأردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه ) بمعنى يجعل الحسنات بدل السيئات ويعطيها بدل ما كان لها خيراً منه ، ومرة يتعدى إلى مفعول واحد مثل بدلت الشئ أى غيرته ، وقوله تعالى : ( فمن بدله بعد ما سمعه ) وذكر الطيبي أن معنى التبديل التغيير وهو عام في أخذ شئ وإعطاء شئ ، وفي طلب ما ليس عنده وترك ما عنده ، وهذا معنى قول الجوهري : تبديل الشئ تغييره وإن لم يأت يبدل ، ومعنى التبديل الاستبدال ، والاستبدال طلب البديل فكل تبدل تبديل وليس كل تبديل تبديلاً ، وفرق بعضهم بين التبديل والإبدال بأن الأول تغيير الشئ مع بقاء عينه والثاني رفع الشئ ووضع غيره مكانه فيقال : أبدلت الخاتم بالحلقة إذا نحيت هذا وجعلت هذه مكانه وقد أطلوا الكلام في هذا المقام وفيما ذكر كفاية لما نحن بصده \* .

والمراد بالخبيث والطيب إما الحرام والحلال ، والمعنى لا تستبدلوا أموال اليتامى بأموالكم أو لا تذروا أموالكم الحلال وتأكلوا الحرام من أموالهم فالمنهى عنه استبدال مال اليتيم بمال أنفسهم مطلقاً ، أو أكل ما له مكان ما لهم المحقق أو المقدر ، وإلى الأول ذهب الفراء والزجاج ، وقيل : المعنى لا تستبدلوا الأمر الخبيث - وهو اختزال مال اليتيم - بالأمر

الطيب - وهو حفظ ذلك المال - وأياً ما كان فالنهي عن ذلك بالخبيث والطيب للتنفير عما اخذوه، والترغيب فيما أعطوه وإما الرديء والجيد، ومورد النهي حيثنذ ما كان الأوصياء عليه من أخذ الجيد من مال اليتيم وإعطاء الرديء من مال أنفسهم، فقد أخرج ابن جرير عن السدي أنه قال: كان أحدهم يأخذ الشاة السمينة من غنم اليتيم، ويجعل في مكانها الشاة المهزولة، ويقول: شاة بشاة، ويأخذ الدرهم الجيد ويضع مكانه الزائف، ويقول: درهم بدرهم وإلى هذا ذهب النخعي. والزهرى. وابن المسيب: وتخصيص هذه المعاملة بالنهي لخروجها من العادة لا لباحة ما عداها فلا مفهوم لانخراط شرطه عنه القائل به، واعتراض هذا بأن المناسب حيثنذ التبديل. أو تبديل الطيب بالخبيث على ما يقتضيه الكلام السابق.

وأجيب بأنه إذا أعطى الوصى رديئاً وأخذ جيداً من مال اليتيم يصدق عليه أنه تبديل الرديء بالجيد لليتيم وبديل لنفسه، وظاهر الآية أنه أريد التبديل لليتيم لأن الأوصياء هم المتصرفون في أموال اليتامى فنهوا عن بيعه بوكس من أنفسهم ومن غيرهم وما ضاهاها، ولا يضرب تبديل لنفسه أيضاً باعتبار آخر لأن المتبادر إلى الفهم النهي عن تصرف لأجل اليتيم ضار سواء عامل الوصى نفسه أو غيره، ومن غفل عن اختلاف الاعتبار كالزحشرى أول (١) بما لا إشعار للفظ به، وعلى العلل المراد من الآية النهي عن أخذ مال اليتيم على الوجه المخصوص بعد النهي الضمني عن أخذه على الإطلاق، والمراد من الأكل في النهي الأخير مطلق الانتفاع والتصرف، وغير بذلك عنه لانه أغلب أحواله، والمعنى لا تأكلوا أموالهم مضمومة إلى أموالكم أى تنفقوهما معاً ولا تسروا بينهما، وهذا حلال وذاك حرام، فأى متعلقة بمقدور يتعدى بها، وقد وقع حالا، وقدره أبو البقاء مضافة، ويجوز تعلقها بالأكل على تضمينه معنى الضم، واختار بعضهم كونها بمعنى مع كما في «الذود إلى الذود إبل»، والمراد بالمعية مجرد التسوية بين المالكين في الانتفاع أعم من أن يكون على الانفراد، أو مع أموالهم، ويفهم من الكشف أن المعية تدل على غاية قبح فعلهم حيث أكلوا أموالهم مع الغنى عنها، وفي ذلك تشهير لهم بما كانوا يصنعون فلا يلزم القائل بمفهوم المخالفة جواز أكل أموالهم وحدها، ويندفع السؤال بذلك.

وأنت تعلم أن السؤال لا يرد ليجتاح إلى الجواب إذا فسر تبديل الخبيث بالطيب باستبدال أموال اليتامى بماله وأكلها مكانه لأنه حيثنذ يكون ذلك نهياً عن أكلها وحدها وهذا عن ضمها، وليس الأول مطلقاً حتى يرد سؤال بأنه أى فائدة في هذا بعد ورود النهي المطلق، وفي الكشف لو حمل الانتهاء في إلى على أصله - على أن النهي عن أكلها مع بقاء مالهم لأن أموالهم جعلت غاية - لحصلت المبالغة، والتخاوص عن الاعتذار، وظاهر هذا النهي عدم جواز أكل شئ من أموال اليتامى وقد خص من ذلك مقدار أجر المثل عند كون الولي فقيراً، أو كون ذلك من مال اليتيم مما لا يكاد يخفى، فالقول - بأنه لا حاجة إلى التخصيص لأن ما يأخذه الأولياء من الأجرة فهو مالهم وليس أكله أكل مالهم مع مالهم - لا يخلو عن خفاء (إنه) أى الأكل المفهوم من النهي، وقيل: الضمير للتبديل، وقيل: لهما وهو منزل منزلة اسم الإشارة في ذلك (كأن حوباً) أى إثمًا، أو ظلمًا وكلاهما عن ابن عباس وهما متقاربان، وأخرج الطبراني أن رافع بن الأزرق سأله رضى الله تعالى عنه عن الحوب، فقال: هو الإثم بلغة الحبشة، فقال:

(١) قيل: وإن ذهب إلى التأويل لا محالة فالأولى أن يقال: المهزول هو الطيب، والسمين هو الخبيث ضربه مثلاً للحرام والحلال فتدبراه منه.

فهل تعرف العرب ذلك؟ فقال: نعم أما سمعت قول الاعشى:

فاني وما ظفتموني من أمركم ليعلم من أمسى أعق (وأحوبا)

وخصه بعضهم بالذنب العظيم؛ وقرأ الحسن (حوبا) بفتح الحاء وهو مصدر حاب يحوب حوبا \* وقرئ -حابا- وهو أيضا مصدر كالقول والقال وهو على القراءة المشهورة اسم لا مصدر خلافا لبعضهم وتوينه للتعظيم أي حوبا عظيما، ووصف بقوله تعالى: ﴿كَبِيرًا ۚ﴾ للبالغة في تهويل أمر المنهى عنه كأنه قيل: إنه من كبار الذنوب العظيمة لا من أفئتها \*

﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ شروع في النهي عن منكر آخر كانوا يباشرونه متعاق بأنفس اليتامى أصالة وبأموالهم تبعا عقيب النهي عما يتعلق بأموالهم خاصة، وتأخير عنه لقلة وقوع المنهى عنه بالنسبة إلى الأموال ونزوله منه منزلة المركب من المفرد مع كون المراد من اليتامى هنا صفا مما أريد منه فيما تقدم، وذلك أنهم كانوا يتزوجون من تحل لهم من يتامى النساء اللاتي يلوّنهم (١) لكن لا رغبة فيهن بل في مالهن ويسيتون صحبتهن ويتربصون بهن أن يمتن فيروهن فوعظوا في ذلك وهذا قول الحسن، ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وأخرج هؤلاء من طريق آخر. والبخاري. ومسلم. والنسائي. والبيهقي في سننه عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة رضي الله تعالى عنها عن هذه الآية فقالت يا ابن أخي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها يشركها في مالها ويعجبها مالها وجمالها فيريد أن يتزوجها من غير أن يقسط في صداقها فيعطى مثل ما يعطى غيرها فهو أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن فالمراد من اليتامى المتزوج بهن والقرينة على ذلك الجواب فانه صريح فيه - والربط يقتضيه - و(من النساء) غير اليتامى كما صرح به الحبراء رضي الله تعالى عنها لدلالة المعنى وإشارة لفظ النساء إليه، والإقسط العدل والانصاف، وجعل بعض الحمزة فيه للزالة فأصل معناه حينئذ إزالة القسوط أي الظلم والحيث، وقرأ النخعي (تقسطوا) بفتح التاء فقليل: هو من قسط بمعنى جار وظلم، ومنه (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) ولا مزيدة كما في قوله تعالى: (ثلاثا يعلم)، وقيل: هو بمعنى أقسط فان الزجاج حكى أن قسط بلا همز تستعمل استعمال أقسط، و(اليتامى) جمع يتيمة على القلب كما قيل أيامي والأصل أيامهم ويتائم وهو كما يقال للذكور يقال للأنثى، والمراد من الخوف العلم عبر عنه بذلك إيدانا بكون المعلوم مخوفا محذورا لا معناه الحقيقي لان الذي علق به الجواب هو العلم بوقوع الجور المخوف لا الخوف منه وإلا لم يكن الأمر شاملا لمن يصبر على الجور ولا يخافه، و(إن) وما بعدها في تأويل مصدر فان لم تقدر من كان منصوبا وكان الفعل واصلا إليه بنفسه وإن قدرت جاز فيه أمران: النصب عند سبويه، والجر عند الخليل، و(ما) موصولة أو موصوفة وما بعدها صلتها أو صفتها، وأوثر على من ذهب إلى الوصف من البكر والأثيب مثلا، وما تختص - أو تغلب - في غير العقلاء فيما إذا أريد الذات، وأما إذا أريد الوصف فلا كما تقول: ما زيد؟ في الاستفهام، أي أفاضل أم كريم؟ وأكرم ما شئت من الرجال تعني الكريم أو اللئيم.

وحكى عن الفراء أنها هنا مصدرية وأن المصدر المقدر بها وبالفعل مقدر باسم الفاعل أي - انكحوا الطيب

من النساء - وهو تكلف مستغنى عنه ، وقيل : إن إثارها على (من) بناءً أعلى أن الاناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء لما روى في حقهن أنهم ناقصات عقل ودين ، وفيه أنه محل بمقام الترغيب فيهن ، و(من) بيانية ، وقيل : تبعيضية ، والمراد (بما طاب لكم) ما مالت له نفوسكم واستطابته ، وقيل : ما حل لكم ، وروى ذلك عن عائشة ، وبه قال الحسن . وابن جبير . وأبو مالك ، واعترضه الإمام بأنه في قوة أبيح المباح ، وأيضاً يلزم الإجمال حيث لا يعلم المباح من الآية ، وآثر الحمل على الأول ويلزم التخصيص وجعله أولى من الإجمال ، وأجاب المدقق في الكشف بأن المبين تحريمه في قوله تعالى : ( حرمت عليكم أمهاتكم ) الخ إن كان مقدم النزول فلا إجمال ولا تخصيص لأن الموصول جار مجرى المعرّف باللام ، والحمل على العهد في مثله هو الوجه وإلا فلا إجمال المؤخر بيانه أولى من التخصيص بغير المقارن لأن تأخير بيان المجمال جائز عند الفريقين ، وتأخير بيان التخصيص غير جائز عند أكثر الحنفية •

وقال بعض المحققين : ( ما طاب لكم ) مالا تخرج منه لانه في مقابل المتخرج منه من اليتامى ولا يخلو عن حسن ، وكيفما كان فالتعبير عن الأجنيات بهذا العنوان فيه من المبالغة في الاستمالة اليهن والترغيب فيهن ما لا يخفى ، والسر في ذلك الاعتناء بصرف المخاطبين عن نكاح اليتامى عند خوف عدم العدل رعاية ليتيمهن وجبراً لا نكسارهن ولهذا الاعتناء أثر الأمر بنكاح الأجنيات على النهي عن نكاحهن مع أنه المقصود بالذات وذلك لما فيه من مزيد اللطف في استئذانهم فان النفس مجبولة على الحرص على ما منعت منه ، ووجه النهي الضمني إلى النكاح المتربح مع أن سبب النزول هو النكاح المحقق على ما فهمه البعض من الاخبار ، ودل عليه ما أخرجه البخاري عن عائشة أن رجلاً كانت له يتيمة فندحها وكان لها عرق فكان يمسكها عليه ولم يكن لها من نفسه شيء فأنزل الله تعالى ( وإن خفتم ) الخ لما فيه من المسارعة إلى دفع الشر قبل وقوعه فرب واقع لا يرفع ، والمبالغة في بيان حال النكاح المحقق فان محظورية المتربح حيث كان للجور المتربح فيه فمحظورية المحقق مع تحقق الجور فيه أولى ، وقرأ ابن أبي عتبة - من طاب - وفي بعض المصاحف - كما في الدر المنثور - ما طيب لكم بالياء ، وفي الآية على هذا التفسير دليل لجواز نكاح اليتيمة وهي الصغيرة إذ يقتضي جوازه إلا عند خوف الجور . وقد بسط الكلام في كتب الفقه على نكاح النكاح ، ومذهب الإمام مالك أن اليتيمة الصغيرة لا تزوج إذ لا إذن لها وعنده خلاف في تزويج الوصي لها إذا جعل له الأب الإجماع أو فهم عنه ذلك ، والمشهور أن له ذلك فيحمل اليتامى في الآية على الحديثات العهد بالبلوغ ، واسم اليتيم كما أشرنا إليه فيما مر ﴿ مَتْنٌ وَثَلْتُ وَرَبِّعٌ ﴾ منصوبة على الحال من فاعل ( طاب ) المستتر ، أو من مرجعه ، وجوز العلامة كونها حالا من النساء على تقدير جعل ( من ) بيانية ، ومذهب أبو البقاء إلى كونها بدلاً من ( ما ) وإلى الحالية ذهب البصريون وهو المذهب المختار ، والكوفيون لم يجوزوا ذلك لأنها معارف عندهم ، وأوجبوا في هذا المقام ما ذهب إليه أبو البقاء ، وهي بمنوعة من الصرف على الصحيح ، وجوز الفراء صرفها ، والمذاهب المنقولة في علة منع صرفها أربعة : أحدها قول سيوييه . والخليل . وأبي عمرو : إنه العدل والوصف ، وأورد عليه أن الوصفية في أسماء العدد عارضة وهي لا تمنع الصرف ، وأجيب بأنها وإن عرضت في أصلها فهي نقلت عنها بعد ملاحظة الوصف العارض فكان أصلياً في هذه دون أصلها ولا يخلو عن نظر ، والثاني قول الفراء : إنها منعت للعدل والتعريف بنية الألف واللام ولذا لم تجز إضافتها

ولادخول (١) أل عليها ، والثالث مانقل عن الزجاج أنها معدولة عن اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة، فعدلت عن ألفاظ العدنوع عن المؤنث إلى المذكر فقيها عدلان وهما سيان ، والرابع مانقله أبو الحسن عن بعض النحويين أن العلة المانعة من الصرف تكرار العدل فيه لان مثنى مثلاً عدلت عن لفظ اثنين ومعناه لانها لاتستعمل في موضع تستعمل فيه إذ لا تلي العوامل وإنما تقع بعد جمع إما خبراً ، أو حالاً ، أو وصفاً ، وشذ أن تلي العوامل وأن تضاف ، وزاد السفاقي في علة المنع خامساً وهو العدل من غير جهة العدل لأن باب العدل أن يكون في المعارف وهذا عدل في النكرات ، وسادساً وهو العدل والجمع لانه يقتضى التكرار فصار في معنى الجمع ، وقال : زاد هذين ابن الصائغ في شرح الجمل ، وجاء آحاد وموحد ، وثناه ومثنى . وثلاث ومثلث . ورباع ومربع . ولم يسمع فيما زاد على ذلك - كما قال أبو عبيدة - إلا في قول الكميت :

ولم يستر يشوك حتى رميت فوق الرجال خصالاً (عشاراً)

ومن هنا أعابوا (٢) على المتنبي قوله :

أحاد أم (سداس) في أحاد لييلتنا المنوطة بالتناد

ومن الناس من جوز خماس وخمسة إلى آخر العقد قياساً ، وليس بشئ ، واختير التكرار ، والعطف بالواو لفهم الآية أن لكل واحد من مخاطبين أن يختار من هذه الأعداد المذكورة أي عدد شاء إذ هو المقصود لأن بعضها لبعض منهم والبعض الآخر لآخر ، ولو أفردت الأعداد لفهم من ذلك تجويز الجمع بين تلك الأعداد دون التوزيع ولو ذكرت بكلمة - أو - لفات تجويز الاختلاف في العدد بأن ينكح واحد اثنين ، وآخر ثلاثاً أو أربعاً وما قيل إنه لا يلتفت إليه الذهن - لأنه لم يذهب إليه أحد - لا يلتفت إليه لأن الكلام في الظاهر الذي هو نكتة العدول ، وادعى بعض المحققين أنه لو أتى من الأعداد بما لا يدل على التكرار لم يصح جعله حالاً معللاً ذلك بأن جميع الطيبات ليس حالها أنها اثنان ولا حالها أنها ثلاثة ، وكذا لو قيل : اقتسموا هذا المال الذي هو ألف درهم درهما واثنين وثلاثة وأربعة لم يصح جعل العدد حالاً من المال الذي هو ألف درهم لأن حال ألف ليس ذلك بخلاف ما إذا كرر فإن المقصود حينئذ التفصيل في حكم الانقسام كأنه قيل : فانكحوا الطيبات لكم مفصلة ومقسمة إلى اثنين اثنين (٣) ، وثلاثاً ثلاثاً ، وأربعاً أربعاً ، واقتسموا هذا المال الذي هو ألف درهم مفصلاً ومقسماً إلى درهم درهم ، واثنين اثنين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، وبهذا يظهر فساد ما قيل : من أنه لا فرق بين اثنين ومثنى في صحة الحالية لأن انفهام الانقسام ظاهر من الثاني دون الأول كما لا يخفى ، وأنه إنما أتى بالواو دون أولي فريد الكلام أن تكون الاقسام على هذه الانواع غير متجاوز إياها إلى ما فوقها لأن تكون على أحدهذه الانواع غير مجموع بين اثنين منها وذلك بناءً على أن الحال بيان لكيفية الفعل ، والقيود في الكلام نفي لما يقابله والواو ليست لأحد الأمرين أو الأمور كأو ، وبهذا يتدفع ما ذهب إليه البعض من جواز التسع تمسكاً بأن الواو للجمع فيجوز الثنتان والثلاث والأربع وهي تسع ، وذلك لأن من نكح الخمس أو ما فوقها لم يحافظ على القيد أعني كيفية النكاح وهي كونه على هذا التقدير والتفصيل بل جاوزه إلى ما فوقه ، ولعل هذا مراد القطب بقوله : إنه تعالى لما ختم الأعداد على الأربعة لم يكن لهم الزيادة عليها وإلا لكان نكاحهم خمساً خمساً ؛ فقول بعضهم :

(١) ودعوى الزمخشرى دخولها عليها لادليل لها وكان اللائق الاستشهاد على ذلك اه منه (٢) كذا بخطه

(٣) كذا بخطه أيضاً . والخطب سهل اه

اللزوم ممنوع لعدم دلالة الكلام على الحصر فإن الانسان إذا قال لولده: افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدرسة وإلى البستان كان هذا تنصيهاً في تفويض زمام الاختيار اليه مطلقاً ورفع الحرج عنه ولا يكون ذلك تخصيصاً للاذن بتلك الاشياء المذكورة بل كان إذناً في المذكور وغيره فكذا هنا؛ وأيضاً ذكر جميع الأعداد متعذراً فإذا ذكر بعض الأعداد بعد (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) كان ذلك تنبيهاً على حصول الاذن في جميع الأعداد - كلام ليس في محله، وفرق ظاهر بين ما نحن فيه والمثال الحادث \*

وقد ذكر الامام الرازي شبه المجوزين التزوج بأى عدد أريد، وأطال الكلام في هذا المقام إلا أنه لم يأت بما يشرح الصدر ويريح الفكر، وذلك أنه قال: إن قوماً شذأوا ذهبوا إلى جواز التزوج بأى عدد واحتجوا بالقرآن والخبر، أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية بثلاثة أوجه: الاول إن قوله سبحانه: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناءه منه، وحكم الاستثناء إخراج مالولاه لكان داخلاً، والثاني أن (مثنى وثلاث ورباع) لا يصلح مخصصاً لذلك العموم لأن التخصيص البعض لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي، والثالث أن الوارد للجمع المطلق - مثنى وثلاث ورباع - يفيد حل المجموع وهو تسع بل ثمانى عشرة \*

وأما الخبر فمن وجهين: الاول أنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مات عن تسع ثم إن الله تعالى أمرنا باتباعه، فقال: (فاتبعوه) وأقل مراتب الأمر الإباحة، الثاني أن سنة الرجل طريقته والتزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فكان ذلك سنة له ثم إنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «من رغب عن سنتي فليس مني» وظاهر الحديث يقتضى توجه الذم على من ترك التزوج بالأكثر من الأربع فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز، ثم قال: نواعلم أن معتمد الفقهاء في إثبات الحسر على أمرين: الاول الخبر، وهو ما روى أن غيلان أسلم وتحتة عشر نسوة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» وهذا الطريق ضعيف لوجهين الاول أن القرآن لما دل على عدم الحصر فلو أثبتنا الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخاً للقرآن بخبر الواحد، وأنه غير جائز، والثاني أنه عليه السلام لعله إنما أمر بامساك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربع والبواقي غير جائز إما بسبب النسب أو بسبب الرضاع، وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله، والأمر الثاني هو إجماع فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد لكن فيه سؤالان: الاول أن الإجماع لا ينسخ به (١) فكيف يقال: إن الإجماع نسخ هذه الآية، الثاني أن في الأمة أقواماً شذأوا لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع والإجماع عند مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد \* وأجيب عن السؤال الاول أن الإجماع يكشف عن حصول النسخ في زمان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وعن الثاني أن مخالف هذا الإجماع من أهل البدعة فلا اعتبار بمخالفته فلا تضر في انعقاد الإجماع انتهى، ولا يخفى ما في احتجاج الشذاذ بالآية من النظر، ويعلم ذلك من التأمل فيما ذكرناه

وأما الاحتجاج بالخبر فليس بشئ أيضاً لأن الإجماع قد وقع على أن الزيادة على الأربع من خصوصياته صلى الله تعالى عليه وسلم ونحن مأمورون باتباعه والرغبة في سنته عليه الصلاة والسلام في غير ما علم أنه من الخصوصيات أمافيا علم أنه منها فلا، وأما الأمران اللذان اعتمد عليهما الفقهاء في هذا المقام في غاية الإحكام

والوجه الأول في تضعيف الأمر الأول منهما يرد عليه أن قول الامام فيه : إن القرآن لم يدل على عدم الحصر الخ منوع ، كيف وقد تقدم ما يفهم منه دلالة على الحصر ؟ ١٩ بتقدير عدم دلالة على الحصر لا يدل على عدم الحصر بل غاية الأمر أنه يحتمل الأمرين الحصر وعدمه ، فيكون حينئذ مجملاً ، ويان الجمل بخبر الواحد جائز كما بين في الاصول ، وما ذكر في الوجه الثاني من وجهي التضعيف - بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لعله إنما أمر بإمسالك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع غير جائز إما بسبب النسب أو بسبب الرضاع - مما لا يكاد يقبل مع تنكير أربعاً وثبوت « اختر منهن أربعاً » كما في بعض الروايات الصحيحة في حديث غيلان ، وكذا في الحديث الذي أخرجه ابن أبي شبة . والنحاس عن قيس بن الحرث الأسدي أنه قال : أسلمت وكان تحتي ثمان نسوة فأخبرت النبي ﷺ فقال : « اختر منهن أربعاً وخل سائرهن - ففعلت » فان ذلك يدل دلالة لا مرية فيها أن المقصود بإبقاء أى أربع لأربع معينات ، فلاحتمال الذي ذكره الإمام قاعد لا قائم ، ولو اعتبر مثله - قادحا في الدليل - لم يبق دليل على وجه الارض ، نعم الحديث مشكل على ما ذهب اليه الإمام الأعظم على ما نقل ابن هبيرة فيمن أسلم وتحتة أكثر من أربع نسوة من أنه إن كان العقد وقع عليهن في حالة واحدة فهو باطل وإن كان في عقود صح النكاح في الأربع الأوائل فانه حينئذ لا اختيار ، وخالفه في ذلك الأئمة الثلاثة وهو بحث آخر لسنا بصدده وأقوى الأمرين المعتمد عليهما في الحصر الإجماع فانه قد وقع وانقضى عصر المجمعين قبل ظهور المخالف ، ولا يشترط في الإجماع اتفاق كل الأئمة من لدن بعثته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة كما يوهمه كلام الامام الغزالي ، والإي لا يوجد إجماع أصلاً ، وبهذا يستغنى عما ذكره الامام الرازي - وهو أحد مذاهب في المسألة - من أن مخالف هذا الإجماع من أهل البدعة فلا اعتبار بمخالفته ، فالحق الذي لا يحصى عنه انه يحرم الزيادة على الأربع - وبه قال الامامية - ورووا عن الصادق رضى الله تعالى عنه لا يحل لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام ، وشاع عنهم خلاف ذلك ، ولعله قول شاذ عندهم .

ثم إن مشروعية نكاح الأربع خاصة بالاحرار والعبيد غير داخلين في هذا الخطاب لأنه إنما يتناول إنساناً متى طابت له امرأة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك لأنه لا يجوز نكاحه إلا بإذن مولاه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر » ولأن في تنفيذ نكاحه تعيياً له إذ النكاح عيب فيه فلا يملكه بدون إذن المولى ، وأيضا قوله تعالى بعد : ( فان خفتن أن لاتعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ) لا يمكن أن يدخل فيه العبيد لعدم الملك فحيث لم يدخلوا في هذا الخطاب لم يدخلوا في الخطاب الأول لأن هذه الخطابات وردت متتالية على نسق واحد فبعيد أن يدخل في الخطاب السابق ما لا يدخل في اللاحق وكذا لا يمكن دخولهم في قوله تعالى : ( فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ) لأن العبد لا يأكل فيكون لسيده ، وخالف في ذلك الإمام مالك فأدخل العبيد في الخطاب ، وجوز لهم أن ينكحوا أربعاً كالأحرار ولا يتوقف نكاحهم على الإذن لأنهم يملكون الطلاق فيملكون النكاح ، ومن الفقهاء من ادعى أن ظاهر الآية يتناولهم إلا أنه خصص هذا العموم بالقياس لأن الرق له تأثير في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ، ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يجعل للعبد نصف ما للحر فيه أيضا ، واختلفوا في الأمر بالنكاح فقيل للاباحة ولا يلغو ( طاب ) إذا كان بمعنى حل لأنه يصير المعنى أبيض لكم ما أبيض هنا لأن مناط الفائدة القيد وهو العدد المذكور ، وقيل : للوجوب أى وجوب الاقتصار على هذا العدد لا وجوب أصل

النكاح فقد قال الامام النووي : لا يعلم أحد أوجب النكاح إلا داود ومن وافقه من أهل الظاهر ، ورواية عن أحمد فانهم قالوا : يلزمه إذا خاف العنت أن يتزوج أو يتسرى قالوا : وإنما يلزمه في العمر مرة واحدة ولم يشترط بعضهم خوف العنت ، وقال أهل الظاهر : إنما يلزمه الزوج فقط ولا يلزمه الوطء ، واختلف العلماء في الأفضل من النكاح وتركه \*

وذكر الامام النووي أن الناس في ذلك أربعة أقسام : قسم تتوق اليه نفسه ويجد المؤمن فيستحب له النكاح ، وقسم لا تتوق ولا يجد المؤمن فيكره له ، وقسم تتوق ولا يجد المؤمن فيكره له أيضا ، وهذا مأثور بالصوم لدفع التوقان ، وقسم يجد المؤمن ولا تتوق نفسه ، فذهب الشافعي . وجمهور الشافعية أن ترك النكاح لهذا والتخلي للنجلي بالعبادة أفضل ، ولا يقال النكاح مكروه بل تركه أفضل ، ومذهب أبي حنيفة . وبعض أصحاب مالك . والشافعي أن النكاح له أفضل انتهى المراد منه ، وأنت تعلم أن المذكور في كتب ساداتنا الحنفية متونا وشروحا مخالف لما ذكره هذا الامام في تحقيق مذهب الامام الأعظم رضى الله تعالى عنه ، ففي تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار في كتاب النكاح مانصه : ويكون واجبا عند التوقان فان تيقن الزنا إلا به فرض كما في النهاية وهذا إن ملك المهر والنفقة وإلا فلا إثم بتركه كما في البدائع ، ويكون سنة مؤكدة في الأصح فيأثم بتركه ويثاب إن نوى تحصينا وولداً حال الاعتدال أى القدرة على وطء ومهر ونفقة \*

ورجح في الزهر وجوبه للمواظبة عليه ، والانكار على من رغب عنه ، ومكروها لخوف الجور فان تيقنه حرم انتهى ؛ لكن في دليل الوجوب على ما ذكره صاحب الزهر مقالا للبخالفين وتام الكلام في محله ، هذا وقد قيل : في تفسير الآية الكريمة أن المراد من (النساء) اليتامى أيضا ، وأن المعنى (وإن خفتن أن لا تقسطوا) في اليتامى المرباة في حجوركم (فانكحوا ما طاب لكم) من يتامى قراباتكم، وإلى هذا ذهب الجبائي وهو ثنائى ، وقيل : إنه لما نزلت الآية في اليتامى وما فى أكل أموالهم من الحوب الكبير أخذوا أولياء يتخرجون من ولايتهم خوفا من حقوق الحوب بترك الاقساط مع أنهم كانوا لا يتخرجون من ترك العدل في حقوق النساء حيث كان تحت الرجل منهم عشر منهن فقيل لهم : (إن خفتن) ترك العدل في حقوق اليتامى فتخرجتم منها فخافوا أيضاً ترك العدل بين النساء وقللوا عدد المنكوحات لأن من تخرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب مثله فهو غير متخرج ولا تائب عنه ، وإلى نحو من هذا ذهب ابن جبير . والسدى . وقتادة . والريبع . والضحاك . وابن عباس في إحدى الروايات عنه ، وقيل : كانوا لا يتخرجون من الزنا وهم يتخرجون من ولاية اليتامى فقيل : إن خفتن الحوب في حق اليتامى فخافوا الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات ، ونظيره ما إذا دام على الصلاة من لا يزكى فتقول له : إن خفت الاثم في ترك الصلاة فخف من ترك الزكاة ، وإلى قريب من هذا ذهب مجاهد \*

وتعقب هذين القولين العلامة شيخ الاسلام بقوله : ولا يخفى أنه لا يساعدهما جزالة النظم الكريم لا بتناهما على تقدم نزول الآية الاولى وشيوعها بين الناس وظهور توقف حكمها على ما بعدهما من قوله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) إلى قوله سبحانه : (وكفى بالله حسبياً) ويفهم من كلام بعض المحققين أيضاً أن الاظهر في الآية مارواه الشيخان . وغيرهما عن عائشة رضى الله تعالى عنها دون هذين القولين لأن الآية على تلك الرواية تنزل على قوله تعالى : (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء

اللاقي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ( فيتطابق الآيتان ولا يتأتى ذلك على القولين بل لا ارتباط بين الآيتين عليهما لأن مقتضاهما أن الكلام في مطلق اليتامى لا في يتامى النساء ، ثم يعدهما أن الشرط لا يرتبط معهما بالجواب إلا من وجه عام ، أما الأول فمن حيث أن الجور على النساء في الحرمة كالجور على اليتامى في أن كلا منهما جور ، وأما الثاني فلا أن الزنا محرم كما أن الجور على اليتامى محرم وكما من محرم يشاركهما في التحريم فليس ثم خصوصية تربط الشرط والجواب بالخصوصية الرابطة بينهما هناك ، ثم الظاهر من قوله سبحانه : ( مثنى وثلاث ورباع ) أنه وارد بصيغة التوسعة عليهم بنوع من التقييد كأنه قيل : إن خفتم من نكاح اليتامى ففي غيرهن متسع إلى كذا ، وعلى القول الأول من القولين يكون المراد التضييق لأن حاصله إن خفتم الجور على النساء فاحتاطوا بأن تقللوا عدد المنكوحات وهو خلاف ما يشعر به (١) السياق من التوسعة وبعيد (٢) عن جزالة التنزيل كما لا يخفى ، وقيل : إن الرجل كان يتزوج الأربع والخمس والست والعشر ويقول : ما يمنعني أن أتزوج كما تزوج فلان فإذا فني ماله مال على مال اليتيم الذي في حجره فأنفقه قهراً أو لياء اليتامى على أن يتجاوزوا الأربع لثلاث يحتاجوا إلى أخذ مال اليتيم ، ونسب هذا إلى ابن عباس . وعكرمة ، وعليه يكون المراد من اليتامى أعم من الذكور والإناث وكذا على القولين قبله .

وأورد عليه أنه يفهم منه جواز الزيادة على الأربع لمن لا يحتاج إلى أخذ مال اليتيم وهو خلاف الإجماع ، وأيضاً يكون المراد من هذا الأمر التضييق وهو كما علمت خلاف ما يشعر به السياق المؤكد بقوله تعالى :

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ كأنه لما وسع عليهم أنباهم أنه قد يلزم من الاتساع خوف الميل فالواجب حينئذ أن يحتزوا بالتقليل فيقتصروا على الواحدة ، والمراد (فإن خفتم أن لا تعدلوا) فيما بين هذه المعدادات ولو في أقل الأعداد المذكورة كما خفتموه في حق اليتامى ، أو كما لم تعدلوا في حقهن فاختاروا ، أو الزموا واحدة واتركوا الجميع بالكلية ، وقرأ إبراهيم - وثلاث ورباع - على القصر من - ثلاث ورباع ، وقرأ أبو جعفر (فواحدة) بالرفع أى فالمقنع واحدة ، أو فكفت واحدة أو خسبكم واحدة أو فالمنكوحة واحدة .

﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ أى من السرارى بالغة ما بلغت كما يؤخذ من السياق ، ومقابلة الواحدة وهو عطف على واحدة على أن اللزوم والاختيار فيه بطريق التسرى لا بطريق النكاح كما فيما عطف عليه لاستلزامه ورود ملك النكاح على ملك اليمين بموجب اتحاد المخاطبين في الموضوعين ، وقد قالوا : لا يجوز أن يتزوج المولى أمة ولا المرأة عبداً لأن النكاح مآشرع إلا مشمراً بشركات مشتركة بين المتناكحين والمملوكة تنافى المملوكة فيمتنع وقوع الثمرة على الشركة ، وهذا بخلاف ما سيأتى بقوله سبحانه : ( ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ) فإن المأمور بالنكاح هناك غير المخاطبين بملك اليمين ، وبعضهم يقدر في المعطوف عليه فانكحوا دلالة أول الكلام عليه ، ويعطف هذا عليه على معنى اقتصروا على ما ملكت ، والكلام على حد قوله : علفتها نبناً وماءً بارداً أو للتسوية وسوى في السهولة والبسرة بين الحرية الواحدة

(١) ووجه إشعاره بذلك أنه أطلق قوله سبحانه : ( ما طاب لكم من النساء ) ثم جاء ( مثنى وثلاث ورباع ) كأنه يان لما وقع إطلاقه على نوع من التقييد اه منه (٢) إذ لو كان المراد التضييق لكان التقييد من الأول أو وقع فيه وامس به اه منه

والسرارى من غير حصر لقلة تبعتهن وخفة مؤتهن وعدم وجوب القسم فيهن ، وزعم بعضهم أن هذا معطوف على النساء أى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) أو بما ملكت أيمانكم ولا يخفى بعد ، وقرأ ابن أبى عتبة من ملكت ، وعبر بما فى القراءة المشهورة ذهاباً للوصف ولكون المملوك لبيعه وشرائه والمبيع أكثرهما لا يعقل كان التعبير بما فيه أظهر ، وإسناده الملك اليمين لما أن سببه الغالب هو الصفقة الواقعة بها ، وقيل : لأنه أول ما يكون بسبب الجهاد والأسر ، وذلك محتاج إلى أعمالها وقد اشتهر ذلك فى الأرقاء لاسيما فى إناثهم كما هو المراد هنا رعاية للمقابلة بينه وبين ملك النكاح الوارد على الحرائر ، وقيل : إنما قيل للرقيق ملك اليمين لأنها مخصوصة بالخاصة وفيها تفاؤل باليمين أيضاً ، وعن بعضهم أن أعرابياً سئل لم حسنت أسماء مواليكم دون أسماء أبنائكم ؟ فقال : أسماء موالينا لنا وأسماء أبنائنا لأعدائنا فليفهم ، وادعى ابن الفرس أن فى الآية رداً على من جعل النكاح واجباً على العين لأنه تعالى خير فيها بينه وبين التبرى ولا يجب التبرى بالاتفاق ولو كان النكاح واجباً لما خير بينه وبين التبرى لأنه لا يصح عند الأصوليين التخير بين واجب وغيره لأنه يؤدى إلى إبطال حقيقة الواجب وأن تاركه لا يكون آمناً ، ولا يرد هذا على من يقول : الواجب أحد الأمرين ، ويمنع الاتفاق على عدم وجوب التبرى فى الجملة فتدبر ، وزعم بعضهم أن فيها دليلاً على منع نكاح الجنيات لأنه تعالى خص النساء بالذكر \* .

وأنت تعلم أن مفهوم المخالفة عند القائل به غير معتبر هنا لظهور نكتة تخصيص النساء بالذكر وفائدته ، وادعى الإمام السيوطى أن فيها إشارة إلى حل النظر قبل النكاح لأن الطيب إنما يعرف به ، ولا يخفى أن الإشارة ربما تسلم إلا أن الحصر ممنوع وهذا الحل ثبت فى غير ما حديث ، وفى صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قال للامتزوج امرأة من الانصار : « أنظرت إليها ؟ قال : لا قال : فاذهب وانظر إليها فان فى عين الانصار شيئاً » وهو مذهب جماهير العلماء ، وحكى عن قوم كراهته وهم محجوجون بالحديث والاجماع على جواز النظر للحاجة عند البيع والشراء والشهادة ونحوها ، ثم إنه إنما يباح له النظر إلى الوجه والكفين ، وقال الاوزاعى : إلى مواضع اللحم . وقال داود : إلى جميع بدنهما وهو خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والاجماع ، وهل يشترط رضا المرأة أم لا ؟ الجمهور على عدم الاشتراط بل للرجل النظر مع الغفلة وعدم الرضا ، وعن مالك كراهة النظر مع الغفلة ، وفى رواية ضعيفة عنه لا يجوز النظر إليها إلا برضاها ، واستحسن كثير كون هذا النظر قبل الخطبة حتى إن كرهها تركها من غير إيداء بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة كما لا يخفى ، وقال بعضهم : إن فيها إشارة أيضاً إلى استحباب الزيادة على الواحدة لمن لم يخف عدم العدل لأنه سبحانه قدم الأمر بالزيادة وعلق أمر الواحدة بخوف عدم العدل ، وما أحيل الزيادة إن اتلفت الزوجات وصح جمع المؤنث بعد التثنية معرباً بالضم من بين سائر الحركات ، وهذا لعمري أبعد من العيوق . وأعز من الكبريت الأحمر . وبيض الانوق :

ماكل ما يمتنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن

(ذلك) أى اختيار الواحدة أو التبرى أو الجميع - وهو الاولى - واليه يشير كلام ابن أبى زيد

(أَدَّى أَلَّا تَعُولُوا ٣) العول فى الأصل الميل المحسوس يقال: عال الميزان عولا إذا مال ، ثم نقل إلى الميل المعنوى وهو الجور ، ومنه عال الحاكم إذا جار ، والمراد ههنا الميل المحذور المقابل للعدل أى ما ذكر من اختيار الواحدة والتبرى أقرب بالنسبة إلى ماعداهما . من أن لا تملوا ميلاً محظوراً لا تنفاه رأساً بانتفاء محله فى

الاول، وانتفاء خطره في الثاني بخلاف اختيار العدد في المهائر، فان الميل المحذور متوقع فيه لتحقيق المحل والخطر، وإلى هذا ذهب بعض المحققين؛ وجوز بعضهم كون الإشارة إلى ثلاثة أمور: التقليل من الأزواج واختيار الواحدة. والتسري، أي هذه الأمور الثلاثة أدنى من جميع ما عداها، والاول أظهر.

وقد حكى عن الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه فسر ( أن لاتعولوا ) بأن لاتكثر عيالكم. وقد ذكر الشهاب أنه خطأ وحاشاه فيه كثير من المتقدمين لأنه إنما يقال لمن كثرت عياله: أعال يعيل إعالة ولم يقلوا عيال يعول. وأجيب بأن الإمام الشافعي سلك في هذا التفسير سبيل الكناية فقد جعل رضي الله تعالى عنه الفعل في الآية من عال الرجل عياله يعولهم كقولك: مانهم يمونهن إذا أنفق عليهم، ومن كثرت عياله لزمه أن يعولهم فاستعمل الانفاق وأراد لازم معناه وهو كثرة العيال، واعتراض بأن عال بمعنى مان وأنفق لادلالة له على كثرة المؤنة حتى يكفي به عن كثرة العيال، وأجيب بأن الراغب ذكر أن أصل معنى العول الثقل يقال: عاله أي تحمل ثقل مؤنته، والثقل إنما يكون في كثير الانفاق لافي قليله فيراد من ( لاتعولوا ) كثرة الانفاق بقرينة المقام والسياق لانه ليس المراد في المؤنة والعيال من أصله إذ من تزوج واحدة كان عائلاً وعليه مؤنة، فالكلام كالصریح فيه واستعمال أصل الفعل في الزيادة فيه غير عزيز فلا غبار، وذكر في الكشف أنه لا حاجة إلى أصل الجواب عن الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه فان الكسائي نقل عن فصحاء العرب عال يعول إذا كثرت عياله وعن نقله الاصمعي. والازهرى وهذا التفسير نقله ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم وهو من أجلة التابعين، وقراءة طاوس: أن لاتعولوا مؤنة له فلا وجه لتشنيع من شنع على الإمام جاهلاً باللغات والآثار، وقد نقل الدوري إمام القراء أنها لغة حمير وأنشد: وإن الموت يأخذ كل حي بلا شك وإن أمشي (وعالا)

أي وإن كثرت ماشيته وعياله، وأما ما قيل: إن عال بمعنى كثرت عياله يأتي بمعنى جار واوى فليست التخطئة في استعمال عال في كثرة العيال بل في عدم الفرق بين المادتين، فرد أيضاً بما اقتضاه كلام البعض من أن عال له معان: مال. وجار. واقتقر. وكثرت عياله. ومان. وأنفق. وأعجز. يقال: عالى الأمر أي أعجزني ومضارعه يعيل ويعول فهو من ذوات الواو والياء على اختلاف المعاني، ثم المراد بالعيال على هذا التفسير يحتمل أن يكون الأزواج كما أشرنا إليه وعدم كثرة الأزواج في اختيار الواحدة وكذا في التقليل إن قلنا إنه داخل في المشار إليه ظاهر، وأما عدم كثرتهم في التسري فباعتبار أن ذلك صادق على عدمهن بالسكينة. ويحتمل أن يكون الأولاد وعدم كثرتهم في اختيار الواحدة وكذا في التقليل ظاهر أيضاً، وأما عدم كثرتهم في التسري فباعتبار أنه مظنة قلة الأولاد إذ العادة على أن لا يتقيد المرء بمضاجعة السراي ولا يأتي العزل عنهن بخلاف المهائر فان العادة على تقيد المرء بمضاجعتهم وإياء العزل عنهن، وإن كان العزل عنهن كالعزل عن السراي جائزاً شرعاً باذن وبغير إذن في المشهور من مذهب الشافعي، وفي بعض شروح الكشف ما يدل على أن في ذلك خلافاً عند الشافعية فمنعه بعضهم كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، وأخرج ابن أبي حاتم عن سفيان بن عيينة أنه فسر ( أن لاتعولوا ) بأن لاتفتقروا. وقد قدمنا أن عال يحجى بمعنى افتقر، ومن روده كذلك قوله:

فما يدرى الفقير متى غناه وما يدرى الغنى متى (يعيل)

إلا أن الفعل في البيت يأتي لاواوي كما في الآية والإمرفيه سهل كما عرفت، وعلى سائر التفاسير الجملة مسبوقة

جارية مما قبلها مجرى التعليل ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ﴾ أى أعطوا النساء الاتى أمر بنكاحهن ﴿صَدُقَاتِهِنَّ﴾ جمع صدقة بفتح الصاد وضم الدال، وهى كالصداق بمعنى المهر، وقرئ (صدقاتهن) بفتح الصاد وسكون الدال، وأصلها بضم الدال فخففت بالتسكين، و(صدقاتهن) بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة بوزن غرقة، وقرئ صدقاتهن بضم الصاد والدال على التوحيد، وأصله صدقة بضم الصاد وسكون الدال فضمت الدال اتباعاً لضم الاول كما يقال بظلمة وظلمة ﴿نَحْلَةً﴾ أى فريضة قاله ابن عباس . وابن زيد . وابن جريج . وقتادة فاتصاها على الحالية من الصدقات أى أعطوهن مهورهن حال كونها فريضة من الله تعالى لهن .

وقال الزجاج . وابن خالويه : تدينا فاتصاها على أنها مفعول له أى أعطوهن ديانة وشرعة ، وقال السكبي : هبة وعطية من الله وتفضلاً منه تعالى عاين فاتصاها على الحالية من الصدقات أيضاً، وقيل عطية: من الأزواج لهن فاتصاها على المصدر، أو على الحالية من ضمير آتوا أو من النساء أو من صدقاتهن .

واعترض بأن الحال قيد للعامل فيأزم هنا كون الايتاء قيداً للايتاء والشئ لا يكون قيداً لنفسه ، وأجيب بأن النحلة ليست مطلق الايتاء بل هى نوع منه، وهو الايتاء عن طيب نفس ، فالعنى اعطوهن صدقاتهن طيبى النفوس بالاعطاء ، أو معاطاة عن طيب نفس، وعليه فالمصدر مبين للنوع ﴿فَانْكَحْتُمْ﴾ : إن النحلة أخذ في مفهومها أيضاً عدم العوض فكيف يكون المهر بلا عوض وهو في مقابلة البضع والتمتع به ؟ أجيب بأنه لما كان للزوجة في الجماع مثل ما للزوج أو أزيد وتزيد عليه بوجوب النفقة والكسوة كان المهر مجاناً لمقابلة التمتع بتمتع أكثر منه ، وقيل : إن الصداق كان في شرع من قبلنا للاولياء بدليل قوله تعالى : (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكَحَكَ ابْنَتِي) الخ ، ثم نسخ فصار ذلك عطية اقتطعت لهن فسمى نحلة ، وأيد - غير واحد - قول السكبي : بأن ما وضع له لفظ النحلة هو العطية من غير عوض كما ذهب إليه جماعة ، منهم الرماني، وجعل من ذلك النحلة للديانة لأنها كالنحلة التى هى عطية من الله تعالى والنحل للدبر لما يعطى من العسل ، والناحل للهبزول لأنه يأخذ لجه حالاً بعد حال كأنه المعطيه بلا عوض ، والمنحول من الشعر لأنه نحلة الشاعر ما ليس له ، وحينئذ فمن فسر النحلة بالفريضة نظر إلى أن هذه العطية فريضة ، والخطاب على ما هو المتبادر للأزواج، وإليه ذهب ابن عباس . وجماعة، واختاره الطبري . والجبائي . وغيرهما قيل : كان الرجل يتزوج بلا مهر يقول : أرثك وترثيني؟ فتقول : نعم، فأمر وأأن يسرعوا إلى إعطاء المهور ، وقيل : الخطاب لأولياء النساء فقد أخرج ابن حميد . وابن أبى حاتم عن أبى صالح قال : كان الرجل إذا زوج أياً أخذ صداقها دونها فنهاهم الله تعالى عن ذلك ونزلت ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ﴾ الخ، وروى ذلك الجارود من الامامية عن الباقر رضى الله تعالى عنه ، وهذه عادة كثير من العرب اليوم ، وهو حرام كأكل الأزواج شيئاً من مهور النساء بغير رضاهن ﴿فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ﴾ الضمير للصدقات وتذكيره لإجرائه مجرى ذلك فانه كثير ما يشار به إلى المتعدد كقوله تعالى : (قُلْ أَوْثِقْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ) بعد ذكر الشهوات المعدودة ، وقد روى عن أبى عبيدة أنه قال : قلت لرؤبة فى قوله :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه فى الجلد توليع البلق

إن أردت الخطوط : فقل كأنها، وإن أردت السواد والبلق فقل كأنها ، فقال : أردت كأن ذلك ويملك ، أو للصداق الواقع موقعه (صدقاتهن) كأنه قيل : - وآتوا النساء صداقهن - والحمل على المعنى كثير، ومنه قوله تعالى :

( فَأَصْدَقَ وَأَكُنْ ) حيث عطف على ما دل عليه المذكور ووقع موقعه ، أو للصداق الذي في ضمن الجمع لان المعنى آتوا كل واحدة من النساء صداقاً ، وقيل : الضمير عائد إلى الإيتاء ، واعترض بأنه إنما يستقيم إذا أريد به المأثى ، ورجوع ضمير إلى مصدر مفهوم ، ثم تأويل ذلك المصدر بمعنى المفعول لا يخلو عن بعد ، واللام متعلقة بالفعل وكذا عن بتضمينه معنى التجافى والتباعد ، وإلا فاصله أن يتعدى لمثل ذلك بالبلاء كقوله :  
 \* وما كاد نفساً بالفراق تطيب \* . ومن متعلقة بمحذوف وقع صفة لشيء أي كائن من الصداق ، وفيه بعث لمن على تقليل الموهوب حتى نقل ( ١ ) عن الليث أنه لا يجوز تبرعهن إلا باليسير ولا فرق بين المقبوض وما في الذمة إلا أن الأول هبة والثاني إبراء ، ولذلك تعامل الناس على التعويض فيه ليرتفع الخلاف ( نفساً ) تمييز لبيان الجنس ولذا وحده ، وتوضيح ذلك على ما ذكره بعض المحققين أن التمييز - كما قاله النحاة - إن اتحد معناه بالميز وجبت المطابقة نحو كرم الزيدون رجالاً كالخبر والصفة والحال ، وإلا فإن كان مفرداً غير متعدد وجب إفراد نحو كرم بنو فلان أباً - إذا المراد أن أصلهم واحد متصف بالكرم فان تعدد وألبس وجب خلفه بظاهر نحو - كرم الزيدون آباء - إذا أريد أن لكل منهم أباً كريماً إذ لو أفرد توهم أنهم من أب واحد ، والغرض خلافه وإن لم يلبس جاز الأمران ، ومصحح الأفراد عدم الإلباس كما هنا لأنه لا يتوهم أن لمن نفساً واحدة ومرجحه أنه الأصل مع خفته ومطابقته لضمير منه ، وهو اسم جنس والغرض هنا بيان الجنس ، والواحد يدل عليه كقولك : عشرون درهماً ، والمعنى فان وهب لكم شيئاً من الصداق متجافياً عنه نفوسهن طيبات غير مخبثات بما يضطرهن إلى البذل من شكاسة أخلاقكم وسوء معاملتكم ، وإنما أوتر ما في النظم الكريم دون فان وهب لكم شيئاً منه عن طيب نفس إيداناً بأن العمدة في الأمر طيب النفس وتجاهاها عن الموهوب بالمرة حيث جعل ذلك مبتدأ ور كذا من الكلام لافضلة كما في التركيب المفروض ( فَكُلُوهُ ) أي فكلوا ذلك الشيء الذي طابت لكم عنه نفوسهن وتصرفوا فيه تملكا ، وتخصيص الأكل بالذكر لأنه معظم وجوه التصرفات المالية \*  
 ( هَنِئَئاً مَرِيئاً ) صفتان من - هنؤ الطعام يهنؤ هناة . ومرؤ يمرؤ مراة - إذا لم يثقل على المعدة وانحدر عنها طيباً .

وفي الصحاح نقلاً عن الاخفش يقال : هنؤ وهنى . ومرؤ ومرئ ، كما يقال : فقه وفقه - بكسر القاف وضمها - ويقال : هنأى الطعام يهنؤ ويهنؤ ولا نظير له في المهموز هنا وهناً ، وتقول : هنئت الطعام أي تهنأت به وكذا يقال : مرأى الطعام يمرأ مرأ ، وقال بعضهم : أمرأى ، وقال الفراء : يقال : هنأى الطعام ومرأى بغير ألف فاذا أفردوها عن هنأى قالوا : أمرأى ، وقيل الهنىء الذي يلذه الآكل ، والمرىء ما تمحداقته ، وقيل : ما ينساخ في مجراه الذي هو المرئ كأمير - وهو رأس المعدة ، والكرش اللاصق بالحلقوم سمي به لمرور الطعام فيه أي انسياغه ، وانتصابهما - كما قال الزمخشري - على أنهما صفتان للمصدر أي أكلا هنيئاً مريئاً ووصف المصدر بهما كما قال السعد : على الاستناد المجازي إذ الهنىء حقيقة هو المأكول أو على أنهما حالان من الضمير المنصوب أي كلوه وهو هنىء مرئ ، وقد يوقف على كلوه ويبتدأ هنيئاً مريئاً على الدعاء وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل : هنأ مرأ ، وأورد على ذلك مع أن الدعاء لا يكون من الله تعالى حتى أولوه أنه تحريف للكلام النحاة ومخالفة لهم ، فانهم يجعلون انتصاب هنيئاً على الحال ، ومريئاً إما على الحال ، وإما

على الوصف، ويدل على فساد ماخرجه الزمخشري - وصحة قول النحاة - ارتفاع الأسماء الظاهرة بعد هنيئاً مريئاً، ولو كانا منتصبين انتصاب المصادر المراد بها الدعاء لما جاز ذلك فيها كما لا يجوز أن يقال: في سقيالك ورعياً سقيا الله تعالى لك ورعياً الله لك، وإن كان ذلك جائزاً في فعله، والدليل على جواز رفع الأسماء الظاهرة بعد هنيئاً مريئاً كثير: (هنيئاً مريئاً) غير داء مخامر - لعزة من أعراضنا ما استحلحت

فان (ما) مرفوعة بما تقدم من هنيئاً مريئاً على طريق الاعمال، وجاز الإعمال في هذه المسألة، وإن لم يكن بينهما رابط عطف لكون مريئاً في الغالب (١) لا يستعمل إلا تابعا لهنيئاً فصارا كأنهما مرتبطان لذلك ورد بأن سيويوه قال: هنيئاً مريئاً صفتان نصبهما نصب المصادر المدعوبها بالفعل غير المستعمل إظهاره المختزل لدلالة الكلام عليه، وفيه أنه ليس بنص فيما ذهب إليه الزمخشري لاحتمال أنه أراد أنهما صفتان منصوبان على الحالية، والعامل فيهما فعل محذوف يدل الكلام عليه كالمصادر المدعوبها في أنها معمولة لفعل محذوف يدل الكلام عليه، ويؤيد ذلك أنه قال بعد ذلك كأنهم قالوا: ثبت ذلك هنيئاً فان هذا مما يقال: على تقدير إقامتهما مقام المصدر، ومن هنا قال السفاسي: إن مذهب سيويوه. والجماعة أنهما حال منصوب بفعل محذوف وجوباً لقيامهما مقامه كقولك: أقائها وقد قعد الناس، واعترض بهذا على ما تقدم من احتمال جعلهما حالاً من الضمير المنصوب في (كلوه) إذ عليه يكونان من جملة أخرى لا تعلق لهما - بكلا - من حيث الأعراب \*

واعترض أيضاً على الاستدلال بالبيت على رفع الظاهر بهما بأنه لا يتم لجواز أن تكون (ما) مرفوعة بالابتداء ولعزة خبره، أو مرفوعة بفعل مقدر، وكيفما كان الأمر يكون قوله سبحانه ذلك عبارة عن التحليل والمبالغة في الإباحة وإزالة التبعة، وفي كتاب العياشي من الإمامية مرفوعاً إلى عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه جاءه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إن في بطني وجعا فقال: ألك زوجة؟ قال نعم، قال استوهب منها شيئاً طيبة به نفسها من ماله ثم اشتر به عسلاً ثم اسكب عليه من ماء السماء ثم اشربه فاني سمعت الله سبحانه وتعالى يقول في كتابه: (وأنزلنا من السماء ماء مباركا) وقال تعالى: (يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس) وقال عز شأنه: (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) فاذا اجتمعت البركة والشفاء والهنئ والمرئ شفيت إن شاء الله تعالى ففعل الرجل ذلك فشفى، وأخرج عبد بن حميد. وغيره من أصحابنا عن عليّ كرم الله تعالى وجهه ما يقرب من هذا بلفظ إذا اشتكى أحدكم فليسال امرأته ثلاثة دراهم أو نحوها فليشتر بها عسلاً وليأخذ من ماء السماء فيجمع هنيئاً مريئاً وشفاء ومباركا \*

وأخرج ابن جرير عن حمزة بن عيسى أن أناساً كانوا يتأثمون أن يرجع أحدهم في شيء مما ساقه إلى امرأته فنزلت هذه الآية، وفيها دليل على ضيق المسلك في ذلك وجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس وقلبا يتحقق ولهذا كتب عمر رضي الله تعالى عنه إلى قضاته أن النساء تعطين رغبة ورهبة فأيا امرأة أعطت ثم أرادت أن ترجع فذلك لها \*

وحكى الشعبي أن رجلاً أتى مع امرأته شريحا في عطية أعطتها إياه وهي تطلب أن ترجع فقال شريح: ردها عليها فقال الرجل: أليس قد قال الله تعالى: (فان طبن لكم) قال: لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه، وعنه أقبلها فيما وهبت ولا أقبله لأنهم يخدعون والذي عليه الخنفيون أن الزوجة إذا وهبت شيئاً للزوج ليس لها الرجوع

(١) ومن غير الغالب قوله ﷺ في حديث الاستسقاء: «اسقنا غيثاً مريئاً» اهـ منه

فيه بل ذكر ابن هبيرة اتفاق الأئمة الأربعة على أنه ليس لأحد من الزوجين الرجوع فيما وهب لصاحبه \*  
 ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ رجوع إلى بيان بقية الاحكام المتعلقة بأموال اليتامى وتفصيل ما أجمل فيما سبق  
 من شرط إيتائها وكيفيته إثر بيان الاحكام المتعلقة بالأنفس أعنى النكاح، وبيان بعض الحقوق المتعلقة بالأجنبيات  
 من حيث النفس ومن حيث المال استطراداً إذ الخطاب - كما يدل عليه كلام عكرمة - للأولياء، وصرح هو وابن جبير  
 بأن المراد من (السفهاء) اليتامى، ومن (أموالكم) أموالهم وإنما أضيفت إلى ضمير الأولياء المخاطبين - تنزيلاً  
 لاختصاصها بأصحابها منزلة اختصاصها بهم فكان أموالهم عين أموالهم لما بينهم وبينهم من الاتحاد الجنسي والنسبي - مبالغة  
 في حملهم على المحافظة عليها، ونظير ذلك قوله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم) فإن المراد لا يقتل بعضكم بعضاً إلا أنه  
 عبر عن نوعهم بأنفسهم مبالغة في الزجر عن القتل حتى كأن قتلهم قتل أنفسهم، وقد أيد ذلك بما دل عليه  
 قوله سبحانه: ﴿الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ حيث عبر عن جعلها مناطاً لمعاش أصحابها يجعلها مناطاً لمعاش  
 الأولياء، ومفعول جعل الأول محذوف وهو ضمير الأموال، والمراد من القيام ما به القيام والتعيش، والتعبير  
 بذلك زيادة في المبالغة وهو المفعول الثاني لجعل، وقد جوز أن يكون المحذوف وحده مفعولاً، وهذا حالاً منه؛  
 وقيل: إنما أضيفت الأموال إلى ضمير الأولياء نظراً إلى كونها تحت ولايتهم \*

واعترض بأنه وإن كان صحيحاً في نفسه لأن الإضافة لادنى ملازمة ثابتة في كلامهم كما في قوله:

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل أذاعت غزلها في القرائب

إلا أنه غير مصحح لا تصاف الأموال بما بعدها من الصفة، وقيل: إنما أضيفت إلى ضميرهم لأن المراد  
 بالمال جنسه مما يتعيش الناس به ونسبته إلى كل أحد كنسبته إلى الآخر لعموم النسبة والمخصوص بواحد دون  
 واحد شخص المال فجاز أن ينسب حقيقة إلى الأولياء كما ينسب إلى الملاك، ويؤيد ذلك وصفه بما لا يختص  
 بمال دون مال، واعتراض بأن ذلك بمعزل عن حمل الأولياء على المحافظة المذكورة كيف لا والوحدة الجنسية  
 المالية ليست مختصة بما بين أموال اليتامى وأموال الأولياء بل هي متحققة بين أموالهم وأموال الأجانب فإذا  
 لاوجه لا اعتبارها أصلاً، وروى أنه سئل الصادق رضي الله تعالى عنه عن هذه الإضافة، وقيل له: كيف كانت  
 أموالهم أموالنا؟ فقال: إذ كنتم واثنين لهم، وفيه احتمالان: أحدهما أنه إشارة إلى ما ذكرناه أولاً في توجيه  
 الإضافة، وثانيهما أن ذلك من مجاز الأول، ويرد عليه حينئذ بعد القول بكذب نسبته إلى الصادق رضي الله تعالى  
 عنه أن الأول غير متحقق بل العادة في الغالب على خلافه، والحمل على التفاؤل مما يتشام منه الذوق السليم \*  
 وذكر العلامة الطيبي أنه إنما أضيف الأموال إلى اليتامى في قوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم) ولم يصفه

اليهم هنا مع أن الأموال في الصورتين لهم ليؤذن بترتب الحكم على الوصف فيهما فإن تسميتهن يتامى هناك  
 يناسب قطع الطمع فيفيد المبالغة في رد الأموال اليهم، فاقضى ذلك أن يقال: أموالهم، وأما الوصف هنا  
 فهو السفاهة فناسب أن لا يختصوا بشئ من المالكية لئلا يتورطوا في الأموال فلذلك لم يصف أموالهم اليهم  
 وأضافها إلى الأولياء انتهى، ولا يخفى أنه بيان للعلة المرجحة لإضافة الأموال لمن ذكر، وينبغي أن تكون العلة  
 المصححة مأمراً آنفاً، ثم وصف اليتامى بأنهم سفهاء باعتبار خفة أحلامهم واضطراب أرائهم لمافهم من الصغر  
 وعدم التدريب، وأصل السفه الخفة والحركة، يقال: تسفت الريح الشجر أي مالت به، قال ذو الرمة:

جرين كما هتزت رماح (تسفهت) أعاليها من الرياح النواسم  
وقال أيضا \* على ظهر مقلات (سفيه) جدي لها \* يعني خفيف زمامها، ولكون هذا الوصف  
ما ينشأ منه تبذير المال وتلفه المخل بحال اليتيم ناسب أن يجعل مناطا لهذا الحكم، وقد فسر السفهاء بالمبذرين بالفعل  
من اليتامى؟ وإلى تفسير الآية بما ذكرنا ذهب الكثير من المتأخرين، وروى عن ابن عباس وابن مسعود  
وغيرهما أن المراد بالسفهاء الذماء والصبيان، والخطاب لكل أحد كائنا من كان، والمراد منه عن إيتاء ماله من لارشدله  
من هؤلاء، وقيل: إن المراد بهم النساء خاصة، وروى عن مجاهد وابن عمر، وروى (١) عن أنس بن مالك أنه  
قال: «جاءت امرأة سوداء جرية المنطق ذات ملح إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت: بأبي أنت  
وأبي رسول الله قل فينا خير امرأة واحدة فانه بلغني أنك تقول فينا كل شر قال: أى شيء قلت فيكن؟ قالت:  
سميتنا السفهاء فقال: الله تعالى سمان السفهاء في كتابه، قالت: وسميتنا النواقص، فقال: كفى نقصانا أن تدعن  
من كل شهر خمسة أيام لاتصلين فيها، ثم قال: أما يكفي إحداكن أنها إذا حملت كان لها كآجر المرباط في سبيل  
الله تعالى وإذا وضعت كانت كالمشتحط في دمه في سبيل الله تعالى فإذا أرضعت كان لها بكل جرعة كعتق رقبة  
من ولد إسماعيل فإذا سهرت كان لها بكل سهرة تسهرها كعتق رقبة من ولد إسماعيل وذلك للمؤمنات الخاشعات  
الصابرات اللاتي لا يكفرن العشير فقالت: السوداء ياله من فضل لولا ما يتبعه من الشرط» \*

وقيل: إن السفهاء عام في كل سفيه من صبي أو مجنون أو مجبور عليه للتبذير، وقريب منه ما روى عن أبي عبد الله  
رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن السفيه شارب الخمر ومن يجرى مجراه، وجعل الخطاب عاما أيضا للآل ووليام وسائر  
الناس، والاضافة في (أموالكم) لاتفيد إلا الاختصاص وهو شامل لاختصاص الملكية واختصاص التصرف، وأيد  
ما ذهب إليه الكثير بأنه الملازم للآيات المتقدمة والمتأخرة، ومن ذهب إلى غيره جعل ذكر هذا الحكم استطرادا أو كون  
ذلك مخلا بجزالة النظم الكريم محل تأمل، وقرأ نافع وابن عامر قيا بغير ألف، وفيه - كما قال أبو البقاء - ثلاثة  
أوجه: أحدها أنه مصدر مثل الحول والعوض وكان القياس أن تثبت الواو لتحصلها بتوسطها كما صحت في  
العوض والحول لكن أبدلوا ياء حملا على قيام، وعلى اعتلالها في الفعل، والثاني أنها جمع قيمة - كديمة وديم -  
والمعنى إن الأموال كالقيم للنفوس إذ كان بقاؤها بها، وقال أبو علي: هذا لا يصح لأنه قد قرئ في قوله تعالى:  
(دينا قما ملة إبراهيم) وقوله سبحانه: (الكعبة البيت الحرام قيا) ولا يصح معنى القيمة فيهما \*

والثالث أن يكون الأصل قياما فحذفت الألف كما حذفت في خيم، وإلى هذا ذهب بعض المحققين وجعل ذلك  
مثل عوداً وعياداً، وقرأ ابن عمر - قواماً - بكسر القاف وبواو وألف، وفيه وجهان: الأول أنه مصدر قاومت  
قواماً مثل لاوذت لواذاً فصحت في المصدر كما صحت في الفعل، والثاني أنه اسم لما يقوم به الأمر وليس بمصدر،  
وقرئ كذلك إلا أنه بغير ألف وهو مصدر صحت عينه وجاءت على الأصل كالعوض، وقرئ بفتح القاف وواو وألف،  
وفيه وجهان: أحدهما أنه اسم مصدر مثل السلام والكلام والدوام، وثانيهما أنه لغة في القوام الذي هو بمعنى  
القائمة يقال: جارية حسنة القوام والقوام، والمعنى التي جعلها الله تعالى سبب بقاء قامتكم، وعلى سائر القراءات  
في الآية إشارة إلى مدح الأموال وكان السلف يقولون: المال سلاح المؤمن ولأن أترك ما لا يحاسبني الله تعالى  
عليه خير من أن أحتاج إلى الناس، وقال عبد الله بن عباس: الدراهم والدنانير خواتيم الله في الأرض لا تؤكل ولا تشرب

حيث قصدت بها قضيت حاجتك، وقال قيس بن سعد: اللهم ارزقني حمداً ومجداً فإنه لا حمد إلا بفعال ولا مجد إلا بمال، وقيل لأبي الزناد: لم تحب الدراهم وهي تدنيك من الدنيا؟ فقال: هي وإن أدتني منها فقد صانتني عنها، وفي مشور الحكم من استغنى كرم على أهله، وفيه أيضاً الفقر مخذلة والغنى مجذلة والبؤس مرذلة والسؤال مبذلة. وكانوا يقولون: اتجروا واكتسبوا فانكم في زمان إذا احتاج أحدكم كان أول ما يأكل دينه، وقال أبو العتاهية:

أجلك قوم حين صرت إلى الغنى      وكل غنى في العيون جليل  
إذا مالت الدنيا على المرء رغب      إليه ومال الناس حيث يميل  
وليس الغنى إلا غنى زين الفتى      عشية يقرى أو غداة ينيل

وقد أكثر الناس في مدح المال واختلفوا في تفضيل الغنى والفقر، واستدل كل على مدعاه بما لا يتسمله هذا المجال، ولشيخنا علام الدين أعلى الله تعالى درجته في أعلى عليين:

قالوا اغتنى ناس وإنا نرى      عنك وأنت العلم المال مال  
قلت غنى النفس كمال الغنى      والفقر كل الفقر فقد الكمال  
(وله أيضاً)      قالوا حوى المال رجال وما      على كمال نلت هذا المنال  
فقلت حازوا بعض أجزائه      وإني حزت جميع الكمال

﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ أي اجعلوها مكاناً لرزقهم وكسوتهم بأن تجروا وتربحوا حتى تكون نفقاتهم من الأرباح لا من صلب المال لئلا يأكله الانفاق، وهذا ما يقتضيه جعل الأموال نفسها ظرفاً للرزق والكسوة، ولوقيل: منها كان الانفاق من نفس المال، وجوز بعضهم أن تكون في بمعنى من التبعية ﴿وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ أي كلاماً تطيب به نفوسهم كأن يقول الولي لليتيم: مالك عندي وأنا أمين عليه فإذا بلغت ورشدت أعطيتك مالك، وعن مجاهد: وابن جريج أنهما فسرا القول المعروف بـعدة جميلة في البر والصلة، وقال ابن عباس: هو مثل أن يقول: إذا ربحت في سفرى هذا فعات بك ما أنت أهله، وإن غنمت في غزاي جعلت لك حظاً، وقال الزجاج: علموهم - مع إطلاعكم وكسوتكم إياهم - أمر دينهم بما يتعلق بالعلم والعمل، وقال القفال: إن كان صيباً فالوصى يعرفه أن المال ماله وأنه إذا زال صباه يرد المال إليه، وإن كان سفيهاً وعظه وحثه على الصلاة وعرفه أن عاقبة الاتلاف فقر واحتياج.

وأخرج ابن جرير عن ابن زيد في الآية إن كان ليس من ولدك ولا بمن يجب عليك أن تنفق عليه فقل له: عافانا الله تعالى وإياك بارك الله تعالى فيك، ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر لما أنه ظاهر في أن الخطاب في هذه الجملة ليس للأولياء، وبالجملة كل ماسكنت إليه النفس لحسنه شرعاً أو عقلاً من قول أو عمل معروف، وكل ما أنكرته لقبحه شرعاً أو عقلاً منكر - قاله غير واحد - وليس إشارة إلى المذهبين في الحسن والقبح هل هو شرعي أو عقلي - كما قيل - إذ لا خلاف بيننا وبين القائلين بالحسن والقبح العقليين في الصفة الملائمة للغرض والمنافرة له، وإن منها ما مأخذه العقل وقد يرد به الشرع، وإنما الخلاف - فيما يتعلق به المدح والذم عاجلاً والشواب والعقاب آجلاً - هل هو مأخذه الشرع فقط أو العقل على ما حقق في الأصول ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ شروع في تعيين وقت تسليم أموال اليتامى إليهم ويبان شرطه بعد الأمر بإيتائهم على الإطلاق، والنهي عنه عند كون

أصحابها سفهاء - قاله شيخ الاسلام - وهو ظاهر على تقدير أن يراد من السفهاء المبذرين (١) بالفعل من اليتامى وأما على تقدير أن يراد بهم اليتامى مطلقاً ووصفهم بالسفه باعتبار ما أشير إليه فيما مرّ ففيه نوع خفاء، وقيل: إن هذا رجوع إلى بيان الأحكام المتعلقة بأموال اليتامى لاشروع وهو مبنى على أن ما تقدم كان مذكوراً على سبيل الاستطراد والخطاب للاولياء، والابتلاء الاختبار أى - واختبروا من عندكم من اليتامى بتتبع أحوالهم في الاهتداء إلى ضبط الاموال وحسن التصرف فيها وجربوهم بما يليق بحالهم - والاقتصار على هذا الاهتداء رأى أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه . والشافعى رحمه الله تعالى يعتبر مع هذا أيضاً الصلاح في الدين، إلى ذلك ذهب ابن جبير، ونسب إلى ابن عباس . والحسن .

واتفق الا مامان رضى الله تعالى عنهما على أن هذا الاختبار قبل البلوغ وظاهر الكلام يشهد لهما لما تدل عليه الغاية، وقال الامام مالك : إنه بعد البلوغ، وفرع الامام الاعظم على كون الاختبار قبل أن تصرفات العاقل المميز باذن الولي صحيحة لان ذلك الاختبار إنما يحصل إذا أذن له في البيع والشراء مثلاً، وقال الشافعى: الاختبار لا يقتضى الاذن في التصرف لانه يتوقف على دفع المال إلى اليتيم - وهو موقوف على الشرطين - وهما إنما يتحققان بعد، بل يكون بدونه على حسب ما يليق بالحال، فولد التاجر مثلاً يختبر في البيع والشراء إلى حيث يتوقف الأمر على العقد وحينئذ يعقد الولي إن أراد وعلى هذا القياس ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ أى إذا بلغوا حد البلوغ وهو إما بالاحتلام، أو بالسن - وهو خمس عشرة سنة - عند الشافعى . وأبى يوسف ومحمد - وهى رواية عن أبى حنيفة - وعليها الفتوى عند الحنفية لما أن العادة الفاشية أن الغلام والجارية يصلحان للنكاح وثمرته في هذه المدة ولا يتأخران عنها، والاستدلال بما أخرجه البيهقى في الخلافات من حديث أنس إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ماله وما عليه وأقيمت عليه الحدود - ضعيف لأن البيهقى نفسه صرح بأن إسناد الحديث ضعيف، وشاع عن الامام الاعظم أن السن للغلام تمام ثمانى عشرة سنة وللجارية تمام سبع عشرة سنة، وله في ذلك قوله تعالى : ( حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ) وأشد الصبى ثمانى عشرة سنة - هكذا قاله ابن عباس - وتابعه القتبى، وهذا أقل ما قيل فيه فينبى الحكم عليه للتيقن غير أن الاناث نشؤهن وإدراكهن أسرع فنقصنا في حقهن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التى يوافق واحد منها المزاج لاحالة، وعنه في الغلام تسع عشرة سنة، والمراد أن يطعن في التاسعة عشرة ويتم له ثمانى عشرة، وقيل : فيه اختلاف الرواية لذكر حتى يستكمل تسع عشرة سنة .

وشاع عن الامام الشافعى أنه قد جعل الإنبات دليلاً على البلوغ في المشركين خاصة، وشنع ابن حزم الضال عليه، والذي ذكره الشافعية أنه إذا أسر مراهق ولم يعلم أنه بالغ فيفعل فيه ما يفعل بالبالغين من قتل ومن فداء بأسرى مناً أو مال واسترقاق . أو غير بالغ فيفعل فيه ما يفعل بالصبىان من الرق يكشف عن سوءاته فإن أنبت فله حكم الرجال وإلا فلا وإنما يفعل به ذلك لانه لا يخبر المسلمين ببلوغه خوفاً من القتل بخلاف المسلم فانه لا يحتاج إلى معرفة بلوغه بذلك، ولا يخفى أن هذا لا يصلح محلاً للتشنيع وغاية ما فيه أنه جعل الإنبات سبباً لاجراء أحكام الرجال عليه في هذه المسألة لعدم السبيل إلى معرفة البلوغ فيها وصلاحيته لأن يكون أمارة في الجملة لذلك ظاهرة، وأما أن فيه أن الإنبات أحد أدلة البلوغ مثل الاحتلام والاحبال والحيض والحبل

في الكفار دون المسلمين فلا ﴿فَإِنْ أَنْسْتُمْ﴾ أى أحسستم - قاله مجاهد - وأصل معنى الاستئناس - كما قال الشهاب - النظر من بعد مع وضع اليد على العين إلى قادم ونحوه مما يؤنس به ، ثم عم في كلامهم قال الشاعر :

( أنست ) نبأه وأفرعها القمصانص عصرأ وقد دنا الامساء

ثم استعير للتبين أى علم الشيء بينا ، وزعم بعضهم أن أصله الايصار مطلقاً وأنه أخذ من إنسان العين وهو حدقتها التي يصبرها ، وهو هنا محتمل لأن يراد منه المعنى المجازى أو المعنى الحقيقي ، وقرأ ابن مسعود أحسستم بجاء مفتوحة وسين سا كنة ، وأصله أحسستم بسينين نقلت حركة الأولى إلى الحاء وحذفت لالتقاء الساكنين إحداهما على غير القياس ، وقيل : إنها لغة سليم وإنها مطردة في عين كل فعل مضاعف اتصل بها تاء الضمير ، أو نونه كما في قول أبي زيد الطائي :

خلا أن العتاق من المطايا أحسن به فهن اليه شوس

﴿مَنْهُمْ رُشْدًا﴾ أى اهتماماً إلى ضبط الأموال وحسن التصرف فيها ، وقيل : صلاحاً في دينهم وحفظاً لأموالهم ، وتقديم الجار والمجرور لما مر غير مرة ، وقرئ رشداً بفتحتين ، ورشداً بضميتين ، وهما بمعنى رشداً ، وقيل : الرشد بالضم في الأمور الدنيوية والأخروية ، وبالفتح في الأخروية لا غير ، والراشد والرشد يقال فيهما ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ أى من غير تأخير عن حد البلوغ كما تدل عليه الفاء ، وفي إثارة الدفع على الإيتاء في أول الأمر إيدان على ما ذهب إليه البعض بتفاوتهما بحسب المعنى ، وقد تقدم الكلام في ذلك ، ونظم الآية أن حتى هي التي تقع بعدها الجمل كالتى في قوله :

سريت بهم حتى تسكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

وتسمى ابتدائية في ذلك ، ولا يذهب منها معنى الغاية كما نصوا عليه في عامة كتب النحو ، وذكره الكثير من الأصوليين خلافاً لمن وهم فيه ، وما بعدها جملة شرطية جعلت غاية للابتلاء ، وفعل الشرط بلغوا وجوابه الشرطية الثانية كما حققه غير واحد من المعربين ، وبيان ذلك أنه ذكر في شرح التسهيل لابن عقيل أنه إذا توالى شرطان فأكثر كقولك : إن جئتني إن وعدتك أحسنت إليك ، فأحسنت إليك جواب إن جئتني ، واستغنى به عن جواب إن وعدتك ، وزعم ابن مالك أن الشرط اثنان مقيد للأول ، بمنزلة الحال ، وكأنه قيل : إن جئتني في حال وعدى لك ، والصحيح في هذه المسألة أن الجواب للأول ، وجواب الثاني محذوف لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه فإذا قلت : إن دخلت الدار إن كلمت زيداً إن جاء إليك فأنت حر ، فأنت حر جواب إن دخلت ، وإن دخلت ، وجوابه دليل جواب إن كلمت ، وإن كلمت وجوابه دليل جواب إن جاء ، والدليل على الجواب جواب في المعنى ، والجواب متأخر فالشرط الثالث مقدم وكذا الثاني فكأنه قيل : إن جاء فإن كلمت فإن دخلت فأنت حر فلا يعتق إلا إذا وقعت هكذا مجئ ثم كلام ثم دخول ، وهو مذهب الشافعي ، وذكر الجصاص أن فيها خلافاً بين محمد . وأبي يوسف ، وليس مذهب الشافعي فقط والسمع يشهد له قال :

إن تستغيثوا بنا إن تدعروا تجدوا منا معاهد عز زانها كرم

وعليه فصحاء المولدين ، وقال بعض الفقهاء : الجواب للأخير والشرط الأخير وجوابه جواب الثاني ، والشرط الثاني وجوابه جواب الأول ، فعلى هذا لا يعتق حتى يوجد هكذا دخول ثم كلام ثم مجئ ، وقال بعضهم :

إذا اجتمعت حصل العتق من غير ترتيب وهذا إذا كان التوالى بلا عاطف فان عاطف بأو فالجواب لأحدهما دون تعيين نحو - إن جئتني ، أو إن أكرمت زيدا أحسنت إليك - وإن كان بالواو فالجواب لهما . وإن كان بالفاء فالجواب للثاني ، وهو وجوابه جواب الأول فتخرج الفاء عن العطف وما نحن فيه من المقرون بالفاء وهى رابطة للجواب كالفاء الثانية وما خرجناه عليه هو الذى ارتضاه جماعة منهم الزحشرى ومذهب الزجاج . وبعض النحاة والمؤنة عليه أقل أن حتى الداخلة على هذه الجملة حرف جر ، وإذا متمحضة لظرفية وليس فيها معنى الشرط ، والعامل فيها على التقدير الأول ما يتاخص من معنى جوابها والمعنى (١) (وابتلوا اليتامى) إلى وقت بلوغهم فاستحقاقهم دفع أم والهم الهم بشرط إيناس الرشد منهم ، وعبر فى البلوغ باذا وفى الإيناس بإن للفرق بينهما ظهوراً وخفاءً ، وظاهر الآية الكريمة أنه لا يدفع الهم ولو بلغوا مالم يؤنس منهم الرشد ، وهو مذهب الشافعى ، وقول الإمامين ، وبه قال مجاهد ، فقد أخرج ابن المنذر ، وغيره عنه أنه قال : لا يدفع إلى اليتيم ماله وإن شمت مالم يؤنس منه رشد ، ونسب إلى الشعبي ، وقال الإمام الأعظم . إذا زادت على سن البلوغ سبع سنين وهى مدة معتبرة فى تغير الأحوال إذ الطفل يميز بعدها ويؤمر بالعبادة كما فى الحديث - يدفع اليه ماله ، وإن لم يؤنس الرشد لأن المنع كان لرجاء التأديب فاذا بلغ ذلك السن ولم يتأدب انقطع عنه الرجاء غالباً فلا معنى للحجر بعده وفى الكافى . وللإمام الأعظم قوله تعالى : (وآتوا اليتامى أموالهم) ، والمراد بعد البلوغ فهو تنصيب على وجوب دفع المال بعد البلوغ إلا أنه منع عنه ماله قبل هذه المدة بالاجماع ولا إجماع هنا فيجب دفع المال بالنص والتعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم عندنا على أن الشرط رشد بكرة فاذا صار الشرط فى حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه ، وأول أحوال البلوغ قد يقارنه السفه باعتبار أثر الصبا وبقاء أثره كبقاء عينه ، وإذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة لم يبق أثر الصبا وحدث ضرب من الرشد لا محالة لانه حال بلال لبه فقد ورد عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال : ينتهى لب الرجل إذا بلغ خمساً وعشرين \* وقال أهل الطباع : من بلغ خمساً وعشرين سنة فقد بلغ أشده لا ترى أنه قد يصير جداً صحيحاً فى هذا السن لأن أدنى مدة البلوغ اثنا عشر حولا وأدنى مدة الحمل ستة أشهر ، وفى هذه المدة يمكن أن يولد له ابن ثم ضعف هذا المبالغ يولد لابنه ابن \*

وأنت تعلم أن الاستدلال بما ذكر من الآية على الوجه الذى ذكر ظاهر بناءً على أن المراد بالآيتاء فيها الدفع ، وقد مر الكلام فى ذلك ، واعترض على قوله : على أن الشرط الخ بأنه إذا كان ضرب من الرشد كافياً - كما يشعر به التنكير وكان ذلك حاصل لا محالة فى ذلك السن كما هو صريح كلامه ، واستدل عليه بما استدله - كان الدفع حينئذ عند إيناس الرشد - وهو مذهب الشافعى ، وقول الإمامين - فلم يصح أن يقال : إن مذهب الإمام وجوب دفع مال اليتيم اليه إن أونس منه الرشد أو لم يؤنس ، غاية ما فى الباب أنه يبقى خلاف بين الإمام وغيره فى أن الرشد المعتبر شرطاً للدفع فى الآية ماذا - وهو أمر آخر وراء ما شاع عن الإمام رضى الله تعالى عنه فى هذه المسألة - وأيضاً إن أريد بهذا الضرب من الرشد الذى أشار اليه التنوين هو الرشد فى مصلحة المال فكونه لا بد وأن يحصل فى سن خمس وعشرين سنة فى حيز المنع ، وإن أريد ضرب من الرشد كيفما كان فهو على فرض تسليم حصوله إذ ذاك لا يجدى نفعاً إذ الآية كالصريحة فى اشتراط الضرب الأول . فقد قال الفخر : لاشك

(١) تلخيص المعنى وإظهار لكون المقصود الجزاء أعنى الدفع وأن استحقاقهم الدفع لا يتخلف عن البلوغ البتة عند تحقق الشرط كذا فى الكشف اه منه \*

أن المراد من ابتلاء اليتامى المأمور به ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال، وقد قال الله تعالى بعد ذلك الامر (فان آنستم منهم رشداً) فيجب أن يكون المراد فان آنستم رشداً في ضبط مصالحه فانه إن لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق ببعض، وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر في الآية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال لا ضرب من الرشد كيف كان، ثم قال: والقياس الجلي يقوى الاستدلال بالآية لأن الصبي إنما منع منه المال لفقدان العقل الهادي إلى كيفية حفظ المال وكيفية الاتفاف به، فإذا كان هذا المعنى حاصلًا في الشاب والشيخ كانا في حكم الصبي فوجب أن يمنع دفع المال إليهما إن لم يؤنس منهما الرشد ومنه يعلم مافي التعليل السابق أعنى قولهم لأن المنع كان لرجاء التأديب الخ من النظر ولقوة كلام المخالف في هذه المسألة شنع الضال ابن حزم كعادته مع سائر أئمة الدين على الإمام الأعظم رضى الله تعالى عنه، وتابعه في ذلك سفهاء الشيعة - كيوسف الأوالى - وغيره - ولا يخفى أن المسألة من الفروع، وكما لابن حزم وأتباعه فيها من المخالفات للكتاب والسنة و متمسكهم في ذلك بما هو أوهى وأوهن من بيت العنكبوت .

ومن أمعن النظر فيما ذهب اليه الإمام علم أن نظره رضى الله تعالى عنه في ذلك دقيق لأن اليتيم بعد أن بلغ مبلغ الرجال واعتبر إيمانه وكفره وصار مورد الخطابات الإلهية والتكاليف الشرعية وسلم الله تعالى اليه نفسه يتصرف بها حسب اختياره المترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب كان منع ماله عنه وتصرف الغير به أشبه الأشياء بالظلم، ثم هذا وإن اقتضى دفع المال اليه بعد البلوغ مطلقاً من غير تأخير إلى بلوغه سن خمس وعشرين فيمن بلغ غير رشيد إلا أنا أخرنا الدفع إلى هذه المدة للتأديب ورجاء الرشد والكف عن السفه ومافيه تبذير المال وإفساده، ونظير ذلك من وجه أخذ أموال البغاة وحبسها عنهم ليفسوها، واعتبرت الزيادة سبع سنين لأنها كما تقدم - مدة معتبرة في تغير الأحوال، والعشر مثلاً وإن كانت كذلك كما يشير اليه قوله ﷺ: « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع » إلا أنا اعتبرنا الأقل لأنه كاف في الغرض غالباً، ولا يرد أن المنع يدور مع السفه لأننا لانسلم أنه يدور مع السفه مطلقاً بل مع سفه الصبا ولا نسلم بقاءه بعد تلك المدة على أن التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند عدمه عندنا فأصل الدوران حينئذ ممنوع، وعلى هذا لا معنى للتشنيع على الإمام الأعظم رضى الله تعالى عنه فيما ذهب اليه، ويؤيد مذهبه أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُلُوا مِمَّا أَسْرَفُوا بِدَارِهِمْ أَنْ يَكْبُرُوا ﴾ فانه مشير إلى أنه لا يمنع مال اليتيم عنه إذا كبر، إذ المعنى لا تأكلوا أموالهم مسرفين ومبادرين كبرهم بأن تفرطوا في إنفاقها وتقولوا ننفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينتزعوها من أيدينا إلا أنه قدر الكبر فيمن بلغ سفهاً بما تقدم لما تقدم، فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك .

والاسراف في الأصل تجاوز الحد المباح إلى ما لم يبح، وربما كان ذلك في الافراط، وربما كان في التقصير غير أنه إذا كان في الافراط منه يقال: أسرف يسرف إسرافاً، وإذا كان في التقصير يقال: سرف يسرف سرفاً ويستعمل بمعنى السهو والخطأ وهو غير مراد أصلاً، والمبادرة المسارعة وهى لأصل الفعل هنا وتصح المفاعلة فيه بأن يبادر الولي أخذ مال اليتيم واليتيم يبادر نزعته منه، وأصلها كما قيل: من البدار وهو الامتلاء ومنه البدر لا متلائه نوراً، والبدر لا متلائها بالمال، والبيدر لا متلائه بالطعام والاسمان المتعاطفان منصوبان على الحال لما أشرنا اليه، وقيل: إنهما مفعول لهما والجملة معطوفة على - ابتلوا - لا على جواب الشرط لفساد المعنى لأن الأول بعد البلوغ

وهذا قبله ، و (كبروا) بفتح الباء الموحدة من باب علم يستعمل في السن ، وأما بالضم فهو في القدرة والشرف ، وإذا تعدى الثاني بعلی كان للمشقة نحو كبر عليه كذا وتخصيص الأكل الذي هو أساس الانتفاع وتكثُر الحاجة اليه بالنهي يدل على النهي عن غيره بالطريق الأولى ، وفي الجملة تأكيد للامر بالدفع وتقرير لها وتهديد لما بعدها من قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ﴾ الخ أي ومن كان من الأولياء والأوصياء ذا مال فليكف نفسه عن أكل مال اليتيم ولينتفع بما آتاه الله تعالى من الغنى ، فالاستعفاف الكف وهو أبلغ من العف ، وفي المختار يقال : عف عن الحرام يعف بالكسر عفة وعفا وعفاة أي كف فهو عف وعفيف ، والمرأة عفة وعفيفة ، وأعفه الله تعالى ، واستعف عن المسألة أي عف ، وتعفف تكلف العفة ، وتفسيره بالنزاهة كما يشير إليه كلام البعض بيان لحاصل المعنى ﴿ وَمَنْ كَانَ ﴾ من الأولياء والأوصياء ﴿ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ بقدر حاجته الضرورية من سد الجوعة وستر العورة قاله عطاء . وقادة •

وأخرج ابن المنذر . والطبراني عن ابن عباس أنه قال : يأكل الفقير إذا ولي مال اليتيم بقدر قيامه على ماله ومنفعته له مالم يسرف أو يبذر ، وأخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . وابن ماجه عن ابن عمر سأل النبي ﷺ فقال : ليس لي مال وإني ولي يتييم فقال : كل من مال يتييمك غير مسرف ولا متأثل مالا ومن غير أن تقى مالك بماله ، وهل يعد ذلك أجرة أم لا ؟ قولان ، ومذهبنا الثاني كما صرح به الجصاص في الاحكام ، وعن سعيد ابن جبير . ومجاهد . وأبي العالية . والزهرى . وعبيدة السلماني . والباقر رضى الله تعالى عنهم . وآخرين أن للولي الفقير أن يأكل من مال اليتيم بقدر الكفاية على جهة القرض فاذا وجد ميسرة أعطى ما استقرض ، وهذا هو الأكل بالمعروف ، ويؤيده ما أخرجه عبد بن حميد . وابن أبي شبة . وغيرهما من طرق عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه قال : إني أنزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعفت وإن احتجت أخذت منه بالمعروف فاذا أيسرت قضيت ، وأخرج أبو داود . والنحاس كلاهما في الناسخ . وابن المنذر من طريق عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ( ومن كان فقيراً ) الآية نسختها ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ) الخ ، وذهب قوم إلى إباحة الأكل دون الكسوة ، ورواه عكرمة عن ابن عباس ، وزعم آخرون أن الآية نزلت في حق اليتيم ينفق عليه من ماله بحسب حاله ، وحكى ذلك عن يحيى بن سعيد - وهو مردود - لأن قوله سبحانه : ( فليستعفف ) لا يعطى معنى ذلك ، والتفكيك مما لا ينبغي أن يخرج عليه - النظم الكريم ﴿ فَأَذَا دَفَعْتُمْ ﴾ أيها الأولياء والأوصياء ﴿ إِلَيْهِمْ ﴾ أي اليتامى بعد رعاية ما ذكر لكم ﴿ أَمْوَالَهُمْ ﴾ التي تحت أيديكم ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاهتمام به ﴿ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ﴾ بأن قبضوها وبرئت عنها ذمكم لما أن ذلك أبعد عن التهمة وأننى للخصومة وأدخل في الأمانة وهو أمر ندب عندنا ، وذهب الشافعية . والمالكية إلى أنه أمر وجوب ، واستدلوا بذلك على أن القيم لا يصدق بقوله في الدفع بدون بينة ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً ﴾ أي شهيداً قاله السدى ، وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير أن معنى ( وكفى بالله حسيباً ) أنه لا شاهد أفضل من الله تعالى فيما بينكم وبينهم وهذا موافق لمذهبنا في عدم لزوم البينة ، وقيل : إن المعنى ( وكفى ) به تعالى محاسباً لكم فلا تتخالفوا ما أمرتم به ولا تتجاوزوا ما حد لكم ، ولا يخفى موقع المحاسب هنا لأن الوصى يحاسب على ما في يده ، وفي فاعل ( كفى ) كما قال أبو البقاء : وجهان ، أحدهما أنه الاسم الجليل ،

والباء زائدة دخلت لتدل على معنى الأمر ، فالتقدير اكتفوا بالله تعالى ، والثاني أن الفاعل مضمّر والتقدير (كفى) الاكتفاء بالله تعالى ، فبالله على هذا في موضع نصب على أنه مفعول به ، و (حسباً) حال ، وقيل : تمييز ، (وكفى) متعدية إلى مفعول واحد عند السمين ، والتقدير وكفاكم الله حسباً ، وإلى مفعولين عند أبي البقاء والتقدير ، وكفاكم الله شركم ، ونحو ذلك \*

هذا (ومن باب الإشارة) (يا أيها الناس اتقوا ربكم) أي احذروه من المخالفات والنظر إلى الأغيار والزمو عهد الأزل حين أشهدكم على أنفسكم (الذي خلقكم من نفس واحدة) وهي الحقيقة المحمدية ويعبر عنها أيضاً بالنفس الناطقة الكلية التي هي قلب العالم وبآدم الحقيقي الذي هو الأب لآدم ، وإلى ذلك أشار سلطان العاشقين ابن الفارض قدس سره بقوله على لسان تلك الحقيقة :

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

(وخلق منها زوجها) وهي الطبيعة أو النفس الحيوانية الناشئة منها ، وقد خلقت من الجهة التي تلي عالم الكون وهو الضلع الأيسر المشار إليه في الخبر ، وقد خصت بذلك لأنها أضعف من الجهة التي تلي الحق (وبث منهما رجلاً كثيراً) أي كاملين يميلون إلى أبيهم (ونساء) ناقصين يميلون إلى أمهم (واتقوا الله الذي تسالون به) فلا تثبتوا لانفسكم وجوداً مع وجوده لأنه الذي أظهر تعيناتكم بعد أن لم تكونوا شيئاً مذكوراً واتقوا الأرحام أي اجتنبوا مخالفة أوليائي وعدم محبتهم فإن من وصلهم وصلته ومن قطعهم قطعته فالأرحام الحقيقية هي قرابة المبادئ العالية (إن الله كان عليكم رقيباً) ناظراً إلى قلوبكم مطلعاً على ما فيها فإذا رأى فيها الميل إلى السوء وسوء الظن بأهل حضرته ارتحلت مطايا أنواره منها فبقيت بلاقع تتجاوب في أرجائها اليوم (وآتوا اليتامى) وهم يتامى القوى الروحانية المنقطعين عن تربية الروح القدس الذي هو أبوهم (أموالهم) وهي حقوقهم من الكمالات (ولا تبدلوا الخيث بالطيب) بأن تعطوا الطيب من الصفات وتذبلوه وتأخذوا بدله الخيث منها وتتصفوا به (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) بأن تخطوا الحق بالباطل (إنه كان حوباً كبيراً) أي حجاباً عظيماً (وإن خفتم أن لا تقسطوا) أي تعدلوا في تربية يتامى القوى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) لتقل شهوراتكم وتحفظوا فروجكم فتستعينوا بذلك على الترية لما يحصل لكم من التزكية عن الفاحشة (فان خفتم أن لا تعدلوا) بين النساء فتقعوا في نحو ما هربتم منه (فواحدة) تكفيكم في تحصيل غرضكم (١) (وآتوا النساء صدقاتهن) مهورهن (نحلة) عطية من الله وفضلاً ، وفيه إشارة إلى التخلية عن البخل والغدر والتخلية بالوفاء والكرم ، وذلك من جملة ما يربي به القوى (فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً) ولا تأنفوا وتكبروا عن ذلك وهذا أيضاً نوع من التربية لما فيه من التخلية عن الكبر والأنفة والتخلية بالتواضع والشفقة (ولا تأتوا السفهاء أموالكم) أي لا تودعوا الناقصين عن مراتب الكمالات أسراركم وعلومكم (التي جعل الله لكم قياماً وازدقاهم فيها) أي غذوهم بشيء منها (واكسوهم) أي حلوهم (وقولوا لهم قولاً معروفاً) لينقادوا إليكم ويسلبوا أنفسهم بأيديهم (وابتلوا اليتامى) أي اختبروهم ، ولعله إشارة إلى اختبار الناقصين من السائرين (حتى إذا بلغوا النكاح) وصلحوا للإرشاد والتربية (فان آنستم منهم رشداً) أي استقامة في الطريق وعدم تلون (فادفعوا اليهم أموالهم) التي يستحقونها من الأسرار التي لا تودع إلا عند الأحرار \*

(١) قوله : (وآتوا) الخ سقط من خط المؤلف قبلها (أو ما ملكت أيمانكم) الخ اه مصححه \*

والمراد إيصاء الكمل من الشيوخ أن يخلفوا ويأذنوا بالارشاد من يصلح لذلك من المرادين السالكين على أيديهم (ولا تأكلوها) أي تنفعوا بتلك الأموال دونهم (إسرافاً وبداراً أن يكبروا) بالتصدي للارشاد فان ذلك من أعظم أدواء النفس والسموم القاتلة (ومن كان منكم غنياً) بالله لا يلتفت إلى ضرورات الحياة أصلاً (فليستعفف) عما للبريد (ومن كان فقيراً) لا يتحمل الضرورة (فليأكل) أي فلينتفع بما للبريد (بالمعروف) وهو ما كان بقدر الضرورة (فاذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) الله تعالى وأرواح أهل الحضرة وخدرا العهد عليهم برعاية الحقوق مع الحق والخلق (وكفى بالله حسيباً) لأنه الموجود الحقيقي والمطلع الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ﴿لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ شروع في بيان أحكام المواريث بعد بيان أموال اليتامى المنتقلة إليهم بالإرث ، والمراد من الرجال الأولاد الذكور ، أو الذكور أعم من أن يكون كباراً أو صغاراً ، ومن الأقربين الموروثون ، ومن الوالدين مالم يكن بواسطة ، والجد والجدة داخلان تحت الأقربين ، وذكر الوالدان مع دخولهما أيضاً اعتناءً بشأنيهما ، وجوز أن يراد من الوالدين ما هو أعم من أن يكون بواسطة أو بغيرها فيشمل الجد والجدة ، واعتراض بأنه يلزم توريث أولاد الأولاد مع وجود الأولاد \* وأجيب بأن عدم التوريث في هذه الصورة معلوم من أمر آخر لا يخفى ، والنصيب الحظ كالنصيب بالكسر ويجمع على أنصباء وأنصبه ، و - من - في ( مما ) متعلقة بمحذوف وقع صفة للنكرة قبله أي نصيب كائن ( مما ترك ) وجوز تعلقه بنصيب \*

﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ المراد من النساء البنات مطلقاً ، أو الاناث كذلك ، وإيراد حكمهن على الاستقلال دون الدرج في تضاعيف أحكام السالفين بأن يقال للرجال والنساء نصيب الخ للاعتناء - كما قال شيخ الاسلام - بأمرهن والإيدان بأصالتهن في استحقاق الارث ، والاشارة من أول الأمر إلى تفاوت ما بين نصيب الفرقيين والمبالغة في إبطال حكم الجاهلية فانهم ما كانوا يورثون النساء والاطفال ويقولون: إنما يرث من يحارب ويذب عن الخوزة ، وللد عليهم نزلت هذه الآية - كما قال ابن جبير . وغيره - وروى أن أوس بن ثابت ، وقيل : أوس بن مالك ، وقيل : ثابت بن قيس ، وقيل : أوس بن الصامت - وهو خطأ - لأنه توفي في زمن خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه مات وترك ابنتين وابناً صغيراً ، وزوجته أم كحة ، وقيل : بنت كحة ، وقيل : أم كحة ، وقيل : أم كلثوم فجاء أبناء عمه خالد ، أو سويد . وعرفطة ، أو قتادة . وعرجة فأخذوا ميراثه كله فقالت امرأته لها : تزوجا بالابنتين وكانت بهما دمامة فأيا فأتت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبرته الخبر فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ما أدري ما أقول ؟ فنزلت ( للرجال نصيب ) الآية فأرسل صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ابني العم فقال : لا تحركا من الميراث شيئاً فإنه قد أنزل علي فيه شيء أخبرت فيه أن للذكر والاثني نصيباً ثم نزل بعد ذلك ( ويستفتونك في النساء ) إلى قوله : ( عليماً ) ثم نزل ( يوصيكم الله في أولادكم ) إلى قوله : ( والله عليم حكيم ) فدعى ﷺ بالميراث فأعطى المرأة الثمن وقسم ما بقى بين الأولاد لذلك مثل حظ الاثنيين ولم يعط ابني العم شيئاً » ، وفي بعض طرقه - أن الميت خلف زوجة . وبنتين . وابني عم فأعطى ﷺ الزوجة الثمن . والبنتين الثلثين . وابني العم الباقي - \*

وفي الخبر دليل على جواز تأخير البيان عن الخطاب ، ومن عزم الرجال والنساء ، وقال : إن الأقربين عام لذوى القرابة النسبية والسبية جعل الآية متضمنة لحكم الزوج والزوجة واستحقاق كل منهما الإرث من صاحبه ،

ومن لم يذهب إلى ذلك وقال: إن الأقربين خاص بذوى القرية النسبية جعل فهم الاستحقاق كفهم المقدار المستحق مما سيأتي من الآيات، وعلى الاقتصار على ذكر الأولاد والبنات هنا بزيادة الاهتمام بشأن البنات، واحتج الحنفية والامامية بهذه الآية على توريث ذوى الارحام قالوا: لأن العمات والخالات وأولاد البنات من الأقربين فوجب دخولهم تحت قوله سبحانه: (للرجال) الخ غاية ما في الباب إن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية إلا أنا نثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بها، وأما المقدار فمستفاد من سائر الدلائل، والامامية فقط على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يورثون كغيرهم، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً رده على أتم وجهه \*  
﴿مَّا قُلْ مِنْهُ أَوْ كَثُرْ﴾ بدل من ما الأخيرة باعادة العامل قبل ؛ ولعلمهم إنما لم يعتبروا كون الجار والمجرور بدلا من الجار والمجرور لاستلزامه إبدال من - من من - واتحاد اللفظ في البدل غير معهود \*  
وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور حالا من الضمير المحذوف في (ترك) أي بما تركه قليلا أو كثيرا أوه استقرارا بما قل، ومثل هذا القيد معتبر في الجملة الأولى إلا أنه لم يصرح به هناك تعويلا على ذكره هنا، وفائدته دفع توهم اختصاص بعض الاموال ببعض الورثة كالخيل وآلات الحرب للرجال، وبهذا يرد على الامامية لانهم يخصون أكبر أبناء الميت من تركته بالسيف . والمصحف . والخاتم . واللباس البدني بدون عوض عند أكثرهم، وهذا من الغريب كعدم توريث الزوجة من العقار مع أن الآية مفيدة أن لكل من الفريقين حقا من كل ما جل ودق، وتقديم القليل على الكثير من باب (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ٧﴾  
نصب إما على أنه مصدر مؤكد بتأويله بعاء ونحوه من المعاني المصدرية وإلا فهو اسم جامد، ونقل عن بعضهم أنه مصدر، وإما على الحالية من الضمير المستتر في (قل) و (كثر) أو في الجار والمجرور الواقع صفة، أو من نصيب لكون وصفه بالظرف سوغ مجيئ الحال منه أو من الضمير المستتر في الجار والمجرور الواقع خبرا إذا المعنى ثبت لهم مفروضا نصيب، وهو حينئذ حال موطنه والحال في الحقيقة وصفه، وقيل: هو منصوب على أنه مفعول بفعل محذوف والتقدير أوجب لهم نصيبا، وقيل: منصوب على إضمار أعنى ونصبه على الاختصاص بالمعنى المشهور بما أنكره أبو حيان لنصهم على اشتراط عدم التنكير في الاسم المنصوب عليه، والفرض - كالضرب - التوقيت ومنه (من فرض فيهن الحج) والحز في الشيء كالتفريض وما أوجبه الله تعالى كالمفروض سمي بذلك لأنه معالم وحدوداً، ويستعمل بمعنى القطع، ومنه قوله تعالى: (لَا تَتَّخِذْ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) أي مقتطعا محدوداً كما في الصحاح، فمفروضاهنا إما بمعنى مقتطعا محدوداً كما في تلك الآية، وإما بمعنى ما أوجبه الله تعالى أي نصيبا أوجبه الله تعالى لهم \*  
وفرق الحنفية بين الفرض والواجب بأن الفعل غير الكف المتعلق به خطاب بطلب فعل بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب إن ثبت بقطعي، ففرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابت بقوله تعالى: ( فاقروا ما ينسر من القرآن ) وإن ثبت بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله ﷺ: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وهو آحاد، ونفي الفضيلة محتمل ظاهر، وذهب الشافعية إلى ترادفهما، واحتج كل لدعاه بما احتج به، والنزاع على ما حقق في الأصول لفظي قاله غير واحد، وقال بعض المحققين: لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي - كحكم الكتاب - وما ثبت بدليل ظني - كحكم

خبر الواحد في الشرع - فان جاحد الأول كافر دون الثاني ، وتارك العمل بالأول مؤلّا فاسق دون الثاني ، وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني ، وهذا مجرد اصطلاح ، فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد موجب للتفاوت بين مدلوليهما ، أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط ، فالفرض علم قطعاً أنه مقدر علينا ، والواجب ماسقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على أن للنخيم أن يقول : لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني ، وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي ، ألا ترى أن قولهم : الفرض أى المفروض المقدر في المسح هو الربع ، وأيضاً الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت ، وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب إنما هو الوجبة والوجيب ، ثم استعمال الفرض - فيما ثبت بظني ، والواجب فيما ثبت بقطعي - شائع مستفيض كقولهم : الوتر فرض ، وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ، ويسمى فرضاً عملياً ، وكقولهم : الصلاة واجبة . والزكاة واجبة ، ونحو ذلك ، ومن هنا يعلم سقوط كلام بعض الشافعية في رد استدلال الحنفية بما تقدم على توريث ذوى الارحام بأن الواجب عند الحنفية ما علم ثبوته بدليل مظنون ، والمفروض ما علم بدليل قاطع ، وتوريث ذوى الارحام ليس من هذا القليل بالاتفاق ، فعرفنا أنه غير مراد من الآية ووجه السقوط ظاهر غنى عن البيان \*

واحتج بعضهم بالآية على أن الوارث لو أعرض عن نصيبه لم يسقط حقه وهو مذهب الامام الأعظم رضى الله تعالى عنه ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقُسَمَةُ ﴾ أى قسمة التركة بين أربابها وهى مفعول به ، وقد تمت لأنها المبحوث عنها ولأن في الفاعل تعدداً فلوروعى الترتيب يفوت تجاذب أطراف الكلام ، وقيل : قدمت لتكون أمام الحاضرين في اللفظ كما أنها أمامهم في الواقع ، وهى نكتة للتقديم لم أر من ذكرها من علماء المعاني ﴿ أَوْ لَوْ الْقُرْبَى ﴾ من لا يرث لكونه عاصباً محجوباً أو لكونه من ذوى الارحام ، والقرينة على إرادة ذلك ذكر الورثة قبله ﴿ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِين ﴾ من الاجانب ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ أى اعطوهم شيئاً من المال : أو المقسوم المدلول عليه بالقسمة ، وقيل : الضمير لما هو أمر نذب كلف به البالغون من الورثة تطبيقاً لقلوب المذكورين وتصدقا عليهم ، وقيل : أمر وجوب ، واختلف في نسخه ففي بعض الروايات عن ابن عباس أنه لانسخ والآية محكمة وروى ذلك عن عائشة رضى الله تعالى عنها \*

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم من طريق عطاء عن ابن عباس أنه قال : ( وإذا حضر القسمة الآية نسختها آية الميراث فجعل لكل إنسان نصيبه مما ترك ( بما قلّ منه أو كثر ) \*

وحكى عن سعيد بن جبير أن المراد من أولى القربى هنا الوارثون ، ومن ( اليتامى والمساكين ) غير الوارثين وأن قوله سبحانه : ( فارزقوهم منه ) راجع إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ٨ ﴾ راجع للآخرين وهو بعيد جداً ، والمتبادر ما ذكر أولاً وهذا القول للبرزوقين من أولئك المذكورين ، والمراد من القول المعروف أن يدعوا لهم ويستقلوا ما أعطوهم ويعتدروا من ذلك ولا يمنتوا عليهم ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ﴾ فيه أقوال : أحدها أنه أمر للأوصياء بأن

يخشوا الله تعالى أو يخافوا على أولادهم فيفعلوا مع اليتامى ما يحبون أن يفعل بذرايرهم الضعاف بعد وفاتهم، وإلى ذلك يشير كلام ابن عباس، فقد أخرج ابن جرير عنه أنه قال في الآية: يعني بذلك الرجل يموت وله أولاد صغار ضعاف يخاف عليهم العيلة والضيعة ويخاف بعده أن لا يحسن اليهم من يليهم يقول: فان ولى مثل ذريته ضعافاً يتامى فليحسن اليهم ولا يأكل أموالهم (إسرافاً وبداراً أن يكبروا) والآية على هذا مرتبطة بما قبلها لأن قوله تعالى: (للرجال) الخ في معنى الأمر للورثة أى أعطوهم حقهم دفعاً لأمر الجاهلية وليحفظ الأوصياء ما أعطوه ويخافوا عليهم كما يخافون على أولادهم، وقيل في وجه الارتباط: إن هذا وصية للأوصياء بحفظ اليتام بعد ما ذكر الوارثين الشاملين للصغار والكبار على طريق التميم، وقيل: إن الآية مرتبطة بقوله تعالى: (وابتلوا اليتامى)، وثانيها أنه أمر لمن حضر المريض من العواد عند الإيصاء بأن يخشوا ربهم أو يخشوا أولاد المريض ويشفقوا عليهم شفقتهم على أولادهم فلا يتركوه أن يضربهم بصرف المال عنهم، ونسب نحو هذا إلى الحسن وقتادة، ومجاهد، وسعيد بن جبير.

وروى عن ابن عباس أيضاً ما يؤيده، فقد أخرج ابن أبي حاتم، والبيهقي عنه أنه قال في الآية: يعني الرجل يحضره الموت فيقال له: تصدق من مالك وأعتق واعط منه في سبيل الله فنهوا أن يأمرؤا بذلك يعني أن من حضر منكم مريضاً عند الموت فلا يأمره أن ينفق من ماله في العتق، أو في الصدقة، أو في سبيل الله ولكن يأمره أن يبين ماله وما عليه من دين، ويوصى من ماله لذوى قرابته الذين لا يرثون يوصى لهم بالخنس، أو الربع، يقول: أليس أحدم إذا مات وله ولد ضعاف - يعني صغار - لا يرضى أن يتركهم بغير مال فيكونوا على الناس؟ فلا ينبغي لكم أن تأمرؤه بما لا ترضون به لأنفسكم ولأولادكم ولكن قولوا الحق من ذلك، وعلى هذا يكون أول الكلام للأوصياء وما بعده للورثة، وهذا للجاناب بأن لا يتركوه يضربهم أولاً يأمرؤه بما يضرب، فالآية مرتبطة بما قبلها أيضاً، وثالثها أنه أمر للورثة بالشفقة على من حضر القسمة من ضعفاء الأقارب واليتامى والمساكين متصورين أنهم لو كانوا أولادهم بقوا خلفهم ضعافاً مثلهم، هل يجوزون حرمانهم، واتصال الكلام على هذا بما قبله ظاهر لأنه حث على الإيتاء لهم وأمرهم بأن يخافوا من حرمانهم كما يخافون من حرمان ضعاف ذريتهم، ورابعها أمر للمؤمنين أن ينظروا للورثة فلا يسرفوا في الوصية. وقد روى عن السلف أنهم كانوا يستحبون أن لا تبلغ الوصية الثلث ويقولون: إن الخنس أفضل من الربع والربع أفضل من الثلث، وورد في الخبر ما يؤيده، وعلى هذا فالمراد من (الذين) المرضى. وأصحاب الوصية أمرهم بعدم الإسراف في الوصية خوفاً على ذريتهم الضعاف، والقرينة عليه أنهم انشأوا ذلك ويكون التخويف من أكل مال اليتامى بعده تخويفاً عن أخذ ما زاد من الوصية فيرتبط به، ويكون متصلاً بما قبله تسمياً لأمر الأوصياء، والورثة بأمر مرضى المؤمنين، وهذا بعد الوجوه وأبعد منه ما قيل: إنه أمر لمن حضر المريض بالشفقة على ذوى القربى بأن لا يقول للمريض لا توص لأقاربك ووفر على ذريتك، وأبعد من ذلك القول: بأنه أمر للقاسمين بالعدل بين الورثة في القسمة بأن لا يرعوا الكبير منهم فيعطوه الجيد من التركة ولا يلتفتوا إلى الصغير ولو بما في حيزه صلة الموصول كما قال غير واحد، ولما كانت الصلة يجب أن تكون قصة معلومة للخاطب ثابتة للموصول كالصفة قالوا: إنها هنا كذلك أيضاً وأن المعنى (وليخش الذين) حالهم وصفتهم أنهم لو شارفوا أن يخلفوا ذرية ضعافاً خافوا عليهم الضياع. وذهب الجمهوري. وغيره إلى أن (لو) بمعنى إن فقلب الماضي إلى الاستقبال، وأوجبوا حمل (تركوا)

على المشاركة ليصح وقوع (خافوا) جزاء له ضرورة أنه لا خوف بعد حقيقة الموت وترك الورثة ، وفي ترتيب الأمر على الوصف المذكور في حيز الصلة المشعر بالعلية إشارة إلى أن المقصود من الأمر أن لا يضيعوا اليتامى حتى لا تضيع أولادهم ، وفيه تهديد لهم بأنهم إن فعلوه أضاع الله أولادهم ، ورمز إلى أنهم إن راعوا الأمر حفظ الله تعالى أولادهم ، أخرج ابن جرير عن الشيباني قال : كنا في القسطنطينية أيام مسلمة بن عبد الملك وفينا ابن محيرز . وابن الديلمي . وهاتين بن ثلثوم فجعلنا نتذاكر ما يكون في آخر الزمان فضقت ذرعا بما سمعت فقلت لابن الديلمي : يا أبا بشر يودنى أنه لا يولد لي ولد أبداً فضرِب بيده على منكبي وقال : يا ابن أخي لا تفعل فإنه ليست من نسمة كتب الله أن تخرج من صاب رجل إلا وهي خارجة إن شاء وإن أبي ، ثم قال : ألا أدلك على أمر إن أنت أدركته نجاك الله تعالى منه وإن تركت ولدأ من بعدك حفظهم الله تعالى فيك ؟ قلت : بلى فتلا ( وليخش الذين ) الآية ، وفي وصف الذرية بالضعاف بعث على الترحم والظاهر أن ( من خلفهم ) ظرف لتركوا ، وفي التصريح به مبالغته في تهويل تلك الحالة ، وجوز أن يكون حالا من ( ذرية ) و ( ضعافا ) كما قال أبو البقاء : يقرأ بالتفخيم على الأصل وبالإمالة لأجل الكسرة ، وجاز ذلك مع حرف الاستعلاء لأنه مكسور مقدم ففيه انحدار ، وكذلك ( خافوا ) يقرأ بالتفخيم على الأصل وبالإمالة لأن الحاء تنكسر في بعض الاحوال وهو خفت ، وقرئ - ضعفاء . وضعافي . وضعافي ، نحو سكارى وسكارى ﴿ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في ذلك والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها وإنما أمرهم سبحانه بالقوى التي هي غاية الخشية بعدما أمرهم بها مراعاة للمبدأ والمنتهى . ولما لم ينفع الأول بدون الثاني لم يقتصر عليه مع استلزامه له عادة ﴿ وَلْيَقُولُوا ﴾ لليتامى ، أو للمريض ، أو لحاضري القسمة ، أو ليقولوا في الوصية ﴿ قَوْلًا سَدِيدًا ۙ ﴾ فيقول الوصى لليتيم ما يقول لولده من القول الجليل الهادي له إلى حسن الآداب ومحاسن الأفعال ، ويقول عائد المريض ما يذكره التوبة والنطق بكلمة الشهادة وحسن الظن بالله ، وما يصدده عن الاسراف بالوصية وتضييع الورثة ، ويقول الوارث لحاضر القسمة ما يزيل وحشته ، أو يزيد مسرته ويقول الموصى في إيصائه مالا يؤدي إلى تجاوز الثلث ، والسديد - على ما قال الطبرسي - المصيب العدل الموافق للشرع . وقيل : مالا خلل فيه ، ويقال سد قوله يسد بالكسر إذا صار سديداً ، وأنه ليسد في القول فهو مسد إذا كان يصيب السداد أى القصد ، وأمر سديد وأسد أى قاصد ، والسداد بالفتح الاستقامة والصواب ، وكذلك السدد مقصور منه ، وأما السداد بالكسر فالبليغة ، وما يسد به ، ومنه قوهم : فيه سداد من عوز - قاله غير واحد - وفي ذرة الغواص في أوهم الخواص أنهم يقولون : سداد من عوز فيفتحون السين - وهو لحن - والصواب الكسر ، وتعقبه ابن برى بأنه وهم فإن يعقوب بن السكيت سوى بين الفتح والكسر في إصلاح المنطق في باب فعال وفعال بمعنى واحد ، فقال : يقال سداد من عوز وسداد ، وكذا حكاه ابن قتيبة في أدب السكاتب ؛ وكذا في الصحاح إلا أنه زادوا الكسر أفصح ، نعم ذكر فيها أن سداد القارورة وسداد الثغر بالكسر لا غير ، وأنشد قول العرجي :

أضاعوني وأى قى أضاعوا ليوم كريمة ( وسداد ) ثغر

فليحفظ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكُونُونَ أَمْوَالًا لِّلَّتِمَّةِ ظُلْمًا ﴾ استئناف جئ به لتقرير ما فصل من الاوامر والنواهي ( وظلما ) إما حال أي ظالمين ، أو مفعول لأجله . وقيل : منصوب على المصدرية أي أكل ظلم على معنى أكلا على

وجهه، وقيل: على التمييز وإنما علق الوعيد على الأكل بذلك لأنه قد يأكل مال اليتيم على وجه الاستحقاق كالاجرة والقرض مثلاً فلا يكون ظلماً، ولا الآكل ظالماً. وقيل: ذكر الظلم للتأكيد والبيان لأن أكل مال اليتيم لا يكون إلا ظلماً ومن أخذ مال اليتيم قرضاً أو أجرة فقد أكل مال نفسه ولم يأكل مال اليتيم. وفيه منع ظاهر. ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ﴾ أي ملء بطونهم، وشاع هذا التعبير في ذلك، وكأنه مبني على أن حقيقة الظرفية المتبادر منها الاحاطة بحيث لا يفضل الظرف عن المظروف فيكون الأكل في البطن ملء البطن، وفي بعض البطن دونه، وهو المراد في قوله:

كلوا في (بعض بطونكم) تغفوا فان زمانكم زمن خميص

ولا يتأني هذا قول الأصوليين: إن الظرف إذا جر بني لا يكون بتمامه ظرفاً بخلاف المقدرة فيه، فنحو سرت يوم الخميس لتمامه وفي يوم الخميس لغيره، فقد قال عصام الملة: إن هذا مذهب الكوفيين، والبصريون لا يفرقون بينهما كما بين في النحو، وقال شهاب الدين: الظاهر إن ما ذكره أهل الأصول فيما يصح جره بني ونصبه على الظرفية، وهذا ليس كذلك لأنه لا يقال: أكل بطنه بمعنى في بطنه فليس بما ذكره أهل الأصول في شيء، وهو مثل جعلت المتاع في البيت فهو صادق بملئه وبعدمه لكن الأصل الأول كما ذكره \*

وجوز أن يكون ذكر البطون للتأكيد والمبالغة كما في قوله تعالى: (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم) والقول لا يكون إلا بالفهم، وقوله تعالى: (ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) والقلب لا يكون إلا في الصدر، وقوله سبحانه: (ولا طائر يطير بجناحيه) والطائر لا يطير إلا بجناح، فقد قالوا: إن الغرض من ذلك كله التأكيد والمبالغة، ثم المظروف هنا المفعول أي المأكول لا الفاعل، وتحقيق ذلك على ما نقل عن التمهتاشي في الإيمان أنه إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل ومفعول كما إذا قلت: إن ضربت زيداً في الدار، أو في المسجد فكذا فإن كانا معاً فيه فالأمر ظاهر، وإن كان الفاعل فيه دون المفعول، أو بالعكس فإن كان الفعل مما يظهر أثره في المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمعتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمعتبر كون الفاعل فيه، ولذا قال بعض الفقهاء: لو قال: إن شتمته في المسجد أو رميت إليه فشرط حثته كون الفاعل فيه، ولو قال: إن ضربته، أو جرحته، أو قتلتها، أو رميته فشرطه كون المفعول فيه، وإنما كان الرمي في الأول مما لا يظهر له أثر لأنه أريد به إرسال السهم من القوس بنيته، وذلك مما لا يظهر له أثر في المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل، وفي الثاني مما يظهر له أثر لأنه أريد به إرسال السهم، أو ما يضاهيه على وجه يصل إلى المرمى إليه فيجرحه أو يوجعه ويؤلمه، ولا شك أن مانحن فيه من قبيل هذا القسم. وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على ذلك، والجار والمجرور متعلق

-بأكلون- وهو الظاهر، وقيل: إنه حال من قوله تعالى: ﴿نَاراً﴾ أي ما يجتر إليها فالنار مجاز مرسل من ذكر المسبب وإرادة السبب، وجوز في ذلك الاستعارة على تشبيه مأكل من أموال اليتامى بالنار لحق مامعه، واستبعده بعض المحققين، وذهب بعضهم إلى جواز حمله على ظاهره، فعن عبيد الله بن جعفر أنه قال: من أكل مال اليتيم فإنه يؤخذ بمشفره يوم القيامة فيملاً فيه جراً ويقال له كل ما أكلته في الدنيا ثم يدخل السعير الكبرى. وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن أبي سعيد الخدري قال: «حدثني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن

ليلة أسرى به قال : نظرت فإذا أنا بقوم لهم مشافر كمشافر الابل ، قد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في أفواههم صخرأ من نار فيقذف في أجوافهم حتى تخرج من أسافلهم ولهم خوار وصراخ فقلت : يا جبريل من هؤلاء ؟ قال : الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ( وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ١٠ ) أى سيدخلون ناراً هائلة مبهمة الوصف ، وقرأ ابن عامر . وأبو بكر عن عاصم بضم ياء المضارعة ، والباقون بفتحها ، وقرئ ( وسيصلون ) بتشديد اللام ، وفي الصحاح يقال : صليت اللحم ، وغيره أصله صلياً مثل رميته رمياً إذا شويته ، وصليت الرجل ناراً إذا أدخلته وجعلته يصلها فان ألقته فيها إلقاء - كأنك تريد الاحراق - قلت : أصلته بالالف وصلته تصلية ، ويقال : صلى بالامر إذا قاسى حره وشدته ، قال الطهوى :

ولا تبلى بسالتهم وإن هم (صلوا) بالحرب حيناً بعد حين

وقال بعض المحققين : إن أصل الصلى القرب من النار وقد استعمل هنا في الدخول مجازاً ، وظاهر كلام البعض أنه متعد بنفسه ، وقيل : إنه يتعدى بالباء فيقال : صلى بالنار ، وذكر الراغب أنه يتعدى بالباء تارة أو بنفسه أخرى ولعله بمعنىين كما يشير إليه ما في الصحاح ، والسعير فعيل بمعنى مفعول من سمرت النار إذا أوقدتها وألهبتها •

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن جبير أن السعير واد من فيح جهنم ، وظاهر الآية أن هذا الحكم عام لكل من يأكل مال اليتيم مؤمناً كان أو مشركاً ، وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم أنه قال : هذه الآية لأهل الشرك حين كانوا الايورثونهم أى اليتامى ويأطون أموالهم ، ولا يخفى أنه إن أراد أن حكم الآية خاص بأهل الشرك فقط فغير مسلم ، وإن أراد أنها نزلت فيهم فلا بأس به إذ العبرة لعموم اللفظ لاختصاص السبب ، وفي بعض الأخبار أنه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس واحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى : ( وإن تخالطوهم ) الآية ﴿ يُوَصِّيكُمْ اللَّهُ ﴾ شروع في بيان ما أجمل في قوله عز وجل ( للرجال نصيب ) الخ ، والوصية كما قال الراغب : أن يقدم إلى الغير ما يعمل فيه مقترباً بوعظ من قولهم : أرض واصية متصلة النبات وهي في الحقيقة أمر له بعمل ماعهد إليه ، فالمراد بأمركم الله ويفرض عليكم ، وبالثنائي فسره في القاموس وعدل عن الأمر إلى الإيصال لأنه أبلغ وأدل على الاهتمام وطلب الحصول بسرعة ﴿ في أولادكم ﴾ أى في توريث أولادكم ، أو في شأنهم وقد رد ذلك ليصح معنى الظرفية ، وقيل : ( في ) بمعنى اللام كما في خبر « إن امرأة دخلت النار في هرة » أى لها كما صرح به النحاة ، والخطاب قيل : للمؤمنين وبين المتضايقين مضاف محذوف أى يوصيكم النار في أولاد موتاكم لأنه لا يجوز أن يخاطب الحى بقسمة الميراث في أولاده ، وقيل : الخطاب لذوى الأولاد على معنى يوصيكم في توريثهم إذا تم وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف كما لو فسر يوصيكم ببيان لكم ، وبدأ سبحانه بالأولاد لأنهم أقرب الورثة إلى الميت وأكثرهم بقاء بعد المورث ، وسبب نزول الآية ما أشرنا إليه فيما مر • وأخرج عبد بن حميد عن جابر قال : كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعودنى وأنا مريض فقلت كيف أقسم مالى بين ولدى ؟ فلم يرد على شيئاً فنزلت ﴿ للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ في موضع التفصيل والبيان للوصية فلا محل للجملة من الأعراب ، وجعلها أبو البقاء في موضع نصب على المفعولية ليوصى باعتبار كونه في معنى القول ، أو الفرض . أو الشرع وفيه تكلف ، والمراد أنه يعد كل ذكر بأثنين حيث اجتمع الصنفان من الذكور

والاناث واتحدت جهة إرثهما فيضعف للذكر نصيبه كذا قيل، والظاهر أن المراد بيان حكم اجتماع الابن والبنت على الإطلاق. ولا بد في الجملة من ضمير عائد إلى الأولاد محذوف ثقة بظهوره في قولهم : السمن منوان بدرهم، والتقدير هنا للذكر منهم فتدبر، وتخصيص الذكر بالتخصيص على حظه - مع أن مقتضى كون الآية نزلت في المشهور لبيان الموارث - رداً لما كانوا عليه من توريث الذكور دون الإناث الاهتمام بالاناث، وأن يقال: للانثيين مثل حظ الذكر لأن الذكر أفضل، ولأن ذكر المحاسن أليق بالحكيم من غيره، ولذا قال سبحانه: (إن أحسنتم أحسنتم لانفسكم وإن أسأتم فلها) فقدم ذكر الاحسان وكرره دون الاساءة، ولأن في ذلك تنبيهاً على أن التضعيف كاف في التفضيل فكأنه حيث كانوا يورثون الذكور دون الاناث قيل لهم : كفى الذكور أن ضوعف لهم نصيب الاناث فلا يحرم من عن الميراث بالكلية مع تساويهما في جهة الإرث. وإيثار اسمي الذكر والانثى على ما ذكر أولاً من الرجال والنساء للتخصيص على استواء الكبار والصغار من الفريقين في الاستحقاق من غير دخل للبلوغ والكبر في ذلك أصلاً - كما هو زعم أهل الجاهلية - حيث كانوا يورثون الأطفال كالنساء، والحكمة في أنه تعالى جعل نصيب الاناث من المال أقل من نصيب الذكور نقصان عقلهن ودينهن كما جاء في الخبر مع أن احتياجهن إلى المال أقل لأن أزواجهن ينفقون عليهن وشهوتهن أكثر فقد يصير المال سبباً لكثرة فجورهن، وما اشتهر إن الشباب والفراغ والجده مفسدة للمرء أي مفسده

وروى عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه - أن حواء عليها السلام أخذت حفنة من الحنطة وأكلت وأخذت أخرى وخبأتها ثم أخرى ودفعها إلى آدم عليه السلام فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الأمر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل - ذكره بعضهم ولم أقف على صحته، ثم محل الإرث إن لم يقم مانع كالرق والقتل واختلاف الدين كما لا يخفى، واستثنى من العموم الميراث من النبي ﷺ بناءً على القول بدخوله ﷺ في العمومات الواردة على لسانه عليه الصلاة والسلام المتناولة له لغة، والدليل على الاستثناء قوله ﷺ : « نحن معاشر الانبياء لانورث » وأخذ الشيعة بالعموم وعدم الاستثناء وطعنوا بذلك على أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حيث لم يورث الزهراء رضي الله تعالى عنها من تركتها بيها ﷺ حتى قالت له بزعيمهم: يا ابن أبي قحافة أنت ترث أباك وأنا لأأرث أبي أي إنصاف هذا، وقالوا: إن الخبر لم يروه غيره وبتسليم أنه رواه غيره أيضاً فهو غير متواتر بل آحاد، ولا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد بدليل أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه رد خبر فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله تعالى: (أسكنوهن) فقال: كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بقول امرأة. فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولم يرده ولم يجعل كونه خبر امرأة مع مخالفته للكتاب مانعاً من قبوله، وأيضاً العام - وهو الكتاب - قطعي، والخاص - وهو خبر الآحاد - ظني فيلزم ترك القطعي بالظني •

وقالوا أيضاً: إن مما يدل على كذب الخبر قوله تعالى: (وورث سليمان داود) وقوله سبحانه حكاية عن زكريا عليه السلام: (هب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب) فإن ذلك صريح في أن الانبياء يرثون ويورثون، والجواب أن هذا الخبر قد رواه أيضاً حذيفة بن اليمان والزيير بن العوام. وأبو البرداء. وأبو هريرة. والعباس. وعلى. وعثمان. وعبد الرحمن بن عوف. وسعد بن أبي وقاص، وقد أخرج البخاري

عن مالك بن أوس بن الحدثان أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال بمحضر من الصحابة فيهم على . والعباس . وعثمان . وعبد الرحمن بن عوف . والزبير بن العوام . وسعد بن أبي وقاص : أنشدكم بالله الذى باذنه تقوم السماء والأرض أتعلبون أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : لا نورث ما تركناه صدقة ؟ قالوا : اللهم نعم ، ثم أقبل على علي . والعباس فقال : أنشدكما بالله تعالى هل تعلمان أن رسول الله ﷺ قد قال ذلك ؟ قالوا : اللهم نعم ، فالقول بأن الخبر لم يروه إلا أبو بكر رضى الله تعالى عنه لا يلتفت إليه ، وفي كتب الشيعة ما يؤيده ، فقد روى الكليني في الكافي عن أبي البختری في الكافي عن أبي عبد الله جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قال : «إن العلماء ورثة الأنبياء وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا ديناراً وإنما ورثوا أحاديث فمن أخذ بشئ منها فقد أخذ بحظ وافر» وكلمة إننا مفيدة للحصر قطعاً باعتراف الشيعة فيعلم أن الأنبياء لا يورثون غير العلم والأحاديث .

وقد ثبت أيضاً باجماع أهل السير والتواريخ وعلماء الحديث أن جماعة (١) من المعصومين عند الشيعة والمحفوظين عند أهل السنة عملوا بموجبه فان تركه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما وقعت في أيديهم لم يعطوا منها العباس ولا بنيه ولا الأزواج المطهرات شيئاً ولو كان الميراث جارياً في تلك التركة لشاركهم فيها قطعاً ، فاذا ثبت من مجموع ما ذكرنا التواتر فحبذا ذلك لأن تخصيص القرآن بالخبر المتواتر جائز اتفاقاً وإن لم يثبت وبقي الخبر من الأحاد فنقول : إن تخصيص القرآن بخبر الأحاد جائز على الصحيح وبجوازه قال الأئمة الأربعة ، ويدل على جوازه أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم خصصوا به من غير تكبير فكان إجماعاً ، ومنه قوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص بقوله ﷺ : «لا تنكحوا المرأة على عمتها ولا على خالتها» والشيعة أيضاً قد خصصوا عمومات كثيرة من القرآن بخبر الأحاد فانهم لا يورثون الزوجة من العقار ويخصون أكبر أبناء الميت من تركته بالسيف والمصحف والخاتم واللباس بدون بدل كما أشرنا إليه فيما مر ، ويستندون في ذلك إلى آحاد تفردوا بروايتها مع أن عموم الآيات على خلاف ذلك ، والاحتجاج على عدم جواز التخصيص بخبر عمر رضى الله تعالى عنه مجاب عنه بأن عمر إما رد خبر ابنة قيس لتردده في صدقها وكذبها ، ولذلك قال بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، فعلى الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد وكون التخصيص يلزم منه ترك القطعي بالظني مردود بأن التخصيص وقع في الدلالة لأنه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني وما زعموه من دلالة الآيتين اللتين ذكروهما على كذب الخبر في غاية الوهن لأن الوراثة فيها وراثه العلم والنبوة والكمالات النفسانية لا وراثه العروض والأموال ، وما يدل على أن الوراثة في الآية الأولى منها كذلك ما رواه الكليني عن أبي عبد الله أن سليمان ورث داود وأن محمداً ورث سليمان فان وراثه المال بين نبينا ﷺ وسليمان عليه السلام غير متصورة بوجه ، وأيضاً إن داود عليه السلام - على ما ذكره أهل التاريخ - كان له تسعة عشر ابناً وكلهم كانوا ورثة بالمعنى الذى يزعمه الخصم فلا معنى لتخصيص بعضهم بالذكر دون بعض في وراثه المال لا شراً بهم فيها من غير خصوصية لسليمان عليه السلام بها بخلاف وراثه العلم والنبوة .

وأيضاً توصيف سليمان عليه السلام بتلك الوراثة مما لا يوجب كلاً ولا يستدعى امتيازاً لأن البر والفاجر

(١) كلى كرم الله تعالى وجهه . والحسن . والحسين . وعلى بن الحسين . والحسن بن الحسن رضى الله تعالى عنهم اه منه .

يرث أباه فأى داع لذكر هذه الورثة العائمة في بيان فضائل هذا النبي ومناقبه عليه السلام ، وما يدل على أن الورثة في الآية الثانية كذلك أيضاً أنه لو كان المراد بالورثة فيها ورثة المال كان الكلام أشبه شئ بالسفسطة لأن المراد بأكل يعقوب حينئذ إن كان نفسه الشريفة يلزم أن مال يعقوب عليه السلام كان باقياً غير مقسوم إلى عهد زكريا وبينهما نحو من ألفي سنة وهو كما ترى ، وإن كان المراد جميع أولاده يلزم أن يكون يحيى وارثاً لجميع بني إسرائيل أحياء وأمواتاً ، وهذا أخش من الأول ، وإن كان المراد بعض الأولاد ، أو أريد من يعقوب غير المتبادر ، وهو ابن اسحق عليهما السلام يقال: أى فائدة في وصف هذا الولي عند طلبه من الله تعالى بأنه يرث أباه ويرث بعض ذوى قرابته ، والابن وارث الأب ومن يقرب منه في جميع الشرائع مع أن هذه الورثة تفهم من لفظ الولي بلا تكلف وليس المقام مقام تأكيد ، وأيضاً ليس في الأنظار العالية وهم النفوس القدسية التي انقطعت من تعلقات هذا العالم الفاني واتصلت بمحضائر القدس الحقاقي ميل للمتاع الدنيوي قدر جناح بعوضة حتى يسأل حضرة زكريا عليه السلام ولداً ينتهي إليه ماله ويوصل إلى يده متاعه ، ويظهر لفوات ذلك الحزن والخوف ، فإن ذلك يقتضى صريحاً كمال المحبة وتعلق القلب بالدنيا وما فيها ، وذلك بعيد عن ساحته العلية وهمته القدسية ، وأيضاً لا معنى لخوف زكريا عليه السلام من صرف بني أعمامه ماله بعد موته أما إن كان الصرف في طاعة فظاهر ، وأما إن كان في معصية فلائذ الرجل إذا مات وانتقل المال إلى الوارث وصرفه في المعاصي لاهواخذة على الميت ولا عتاب على أن دفع هذا الخوف كان متيسراً له بأن يصرفه ويتصدق به في سبيل الله تعالى قبل وفاته ويترك ورثته على أنقى من الراحة واحتمال موت الفجأة •

وعدم التمكن من ذلك لا يتهض عند الشيعة لأن الأنبياء عندهم يعلمون وقت موتهم فامراد ذلك النبي عليه السلام بالورثة إلا ورثة الكمالات النفسانية والعلم والنبوة المرشحة لمنصب الجورة فانه عليه السلام خشى من أشرار بني إسرائيل أن يحرفوا الأحكام الإلهية والشرائع الربانية ولا يحفظوا عليه ولا يعملوا به ويكون ذلك سبباً للفساد العظيم ، فطلب الولد ليجرى أحكام الله تعالى بعده ويروج الشريعة ويكون محط رحال النبوة وذلك موجب لتضاعيف الأجروا اتصال الثواب ، والرغبة في مثله من شأن ذوى النفوس القدسية والقلوب الطاهرة الزكية ، فإن قيل : الورثة في وراثته العلم مجاز وفي وراثته المال حقيقة ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز بلا ضرورة ، فما الضرورة هنا ؟ أوجب بأن الضرورة هنا حفظ كلام المعصوم من التكذيب ، وأيضاً لا نسلم كون الورثة حقيقة في المال فقط بل صار لغلبة الاستعمال في العرف محتصاً بالمال ، وفي أصل الوضع إطلاقه على وراثته العلم والمال والمنصب صحيح ، وهذا الإطلاق هو حقيقة اللغوية سلمنا أنه مجاز ولكن هذا المجاز متعارف ومشهور بحيث يساوى الحقيقة خصوصاً في استعمال القرآن المجيد ، ومن ذلك قوله تعالى : (ثم أورثنا الكتاب) وأورثوا الكتاب إلى غير ما آية ، ومن الشيعة من أوردها بحثاً ، وهو أن النبي ﷺ إذا لم يورث أحداً فلم أعطيت أزواجه الطاهرات حجراتهن ؟ والجواب أن ذلك مغلطة لأن إفراز الحجرات للأزواج إنما كان لاجل كونها مملوكة لهن لا من جهة الميراث بل لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بنى كل حجرة لواحدة منهن فصارت الهبة مع القبض متحققة وهي موجبة للملك وقد بنى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مثل ذلك لفاطمة رضي الله تعالى عنها . وأسامة وسلمه اليهما ، وكان كل من بيده شئ مما بناه له رسول الله ﷺ يتصرف فيه

تصرف المالك على عهده عليه الصلاة والسلام ، ويدل على ما ذكر ماثبت باجماع أهل السنة . والشيعية أن الامام الحسن رضى الله تعالى عنه لما حضرته الوفاة استأذن من عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وسألها أن تعطيه موضعاً للدفن جوار جده المصطفى ﷺ فإنه إن لم تكن الحجرة ملك أم المؤمنين لم يكن للاستئذان والسؤال معنى وفي القرآن نوع إشارة إلى كون الأزواج المطهرات مالكات لتلك الحجر حيث قال سبحانه: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) فأضاف البيوت اليهن ولم يقل في بيوت الرسول ، ومن أهل السنة من أجاب عن أصل البحث بأن المال بعد وفاة النبي ﷺ صار في حكم الوقف على جميع المسلمين فيجوز لخليفة الوقت أن يخص من شاء بما شاء كما خص الصديق جناب الأمير رضى الله تعالى عنهما بسيف ودرع وبغلة شهباء تسمى اللبلل أن الأمير كرم الله تعالى وجهه لم يرث النبي ﷺ بوجه ، وقد صح أيضاً أن الصديق أعطى الزبير بن العوام. ومحمد بن مسلمة بعضاً من متروكاته ﷺ وإنما لم يعط رضى الله تعالى عنه فاطمة صلى الله تعالى على أيها عليها وسلم فدكا مع أنها طلبتها إرثاً وانحرف مزاج رضاها رضى الله تعالى عنها بالمنع إجماعاً وعدلت عن ذلك إلى دعوى الهبة، وأنت بعلى والحسين. وأم أيمن للشهادة فلم تقم على ساق بزعم الشيعة ، ولم تكن لمصلحة دينية ودنيوية رآهما الخليفة إذ ذاك لما ذكره الأسلي في الترجمة العبقريّة والصولة الحيدرية وأطال فيه .

وتحقيق الكلام في هذا المقام أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه خص آية المواريث بما سمعه من رسول الله ﷺ وخبره عليه الصلاة والسلام في حق من سمعه منه بلا واسطة مفيد للعلم اليقيني بلا شبهة والعمل بسماعه واجب عليه سواء سمعه غيره أو لم يسمع ، وقد أجمع أهل الأصول من أهل السنة والشيعة على أن تقسيم الخبر إلى المتواتر وغيره بالنسبة إلى من لم يشاهدوا النبي ﷺ وسمعوا خبره بواسطة الرواة لا في حق من شاهد النبي ﷺ وسمع منه بلا واسطة ، فخير « نحن معاشر الأنبياء لانورث » عند أبي بكر قطعي لأنه في حقه كالتواتر بل أعلى كعباً منه ، والقطعي يخص القطعي اتفاقاً ، ولا تعارض بين هذا الخبر والآيات التي فيها نسبة الوراثة إلى الأنبياء عليهم السلام لما علمت ، ودعوى الزهراء رضى الله تعالى عنها فدكا بحسب الوراثة لا تدل على كذب الخبر بل على عدم سماعه وهو غير محل بقدرها ورفعة شأنها ومزيد عليها ، وكذا أخذ الأزواج المطهرات حجراتهن لا يدل على ذلك لما مر وحلا ، وعدولها إلى دعوى الهبة غير متحقق عندنا بل المتحقق دعوى الارث ، ولئن سلمنا أنه وقع منها دعوى الهبة فلا نسلم أنها أتت بأولئك الأظهار شهوداً ، وذلك لأن المجمع عليه أن الهبة لا تتم إلا بالقبض ولم تكن فدك في قبضة الزهراء رضى الله تعالى عنها في وقت فلم تكن الحاجة ماسة لطلب الشهود ، ولئن سلمنا أن أولئك الأظهار شهدوا فلا نسلم أن الصديق ردّ شهادتهم بل لم يقض بها ، وفرق بين عدم القضاء هنا والرد ، فإن الثاني عبارة عن عدم القبول لتهمة كذب مثلاً ، والأول عبارة عن عدم الإمضاء لعقد بعض الشروط المعتر بعد العدالة، وانحراف مزاج رضا الزهراء كان من مقتضيات البشرية ، وقد غضب موسى عليه السلام على أخيه الأكبر هرون حتى أخذ بلحيته ورأسه ولم ينقص ذلك من قدرهما شيئاً على أن أبا بكر استرضاها رضى الله تعالى عنها مستشفعا إليها بعلى كرم الله تعالى وجهه فرضيت عنه - كما في مدارج النبوة . وكتاب الوفاء . وشرح المشكاة للدهلوى - وغيرها ، وفي محاج السالكين . وغيره من كتب الإمامية المعتمدة ما يؤيد هذا الفصل حيث رووا أن أبا بكر لما رأى فاطمة رضى الله تعالى عنها انقبضت عنه وهجرته ولم تتكلم بعد ذلك في أمر فدك كبر ذلك عنده فأراد استرضاها فأثاها فقال : صدقت يا بنت رسول الله ﷺ فيما

ادعيت وليكن رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقسمها فيعطى الفقراء . والمساكين . وابن السبيل بعد أن يؤتى منها قوتكم فما أنتم صانعون بها ؟ فقالت : أفعل فيها كما كان أبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعل فيها فقال : لك الله تعالى أن أفعل فيها ما كان يفعل أبوك ، فقالت : والله لتفعلن ؟ فقال : والله لأفعلن ذلك ، فقالت : اللهم اشهد ، ورضيت بذلك ، وأخذت العهد عليه فكان أبو بكر يعطيهم منها قوتهم ويقسم الباقي بين الفقراء والمساكين وابن السبيل ، وبقي الكلام في سبب عدم تمكينها رضي الله تعالى عنها من التصرف فيها ، وقد كان دفع الالتباس وسد باب الطلب المنجر إلى كسر كثير من القلوب ، أو تضيق الأمر على المسلمين •

وقد ورد «المؤمن إذا ابتلى بليتين اختار أهونهما» على أن رضا الزهراء رضي الله تعالى عنها بعهد علي الصديق سد باب الطعن عليه أصاب في المع أم لم يصب ، وسبحان الموفق للصواب والعاصم أنبياءه عن الخطأ في فصل الخطاب ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً﴾ الضمير للأولاد مطلقاً والخبر مفيد بلا تأويل، ولزوم تغليب الإناث على الذكور لا يضر لأن ذلك مما صرحوا بجوازه مراعاة للخبر ومشاكلته ، ويجوز أن يعود إلى المولودات أو البنات التي في ضمن مطلق الأولاد ، والمعنى فإن كانت المولودات أو البنات نساءً خالصاً ليس معهن ذكر، وبهذا يفيد الحمل وإلا لاتحد الاسم والخبر فلا يفيد على أن قوله تعالى : ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ إذا جعل صفة - لنساء - فهو محل الفائدة ، وأوجب ذلك أبو حيان فلم يحز ما أجازته غير واحد من كونه خبراً ثانياً ظناً منه عدم إفادة الحمل حينئذ وهو من بعض الظن كما علمت ، وجوز الزحشرى أن تكون كان تامة ، والضمير مبهم مفسر بالمنسوب على أنه تمييز ولم يرتضه النحاة لأن - كان - ليست من الأفعال التي يكون فاعلها مضمرأ يفسره ما بعده لا اختصاصه بيباب نعم، والتنازع - كما قاله الشهاب - والمراد من الفوقية زيادة العدد لا الفوقية الحقيقية ، وفائدة ذكر ذلك التصريح بعدم اختصاص المراد بعدد دون عدد أي (فان كن نساء) زائدات على اثنتين بالغات ما بلغن •

﴿فَلَنْ تُلْثَا مَا تَرَكَ﴾ أي المتوفى منكم وأضر لدلالة الكلام عليه ، ومثله شائع سائغ ﴿وَلِنْ كَانَتْ﴾ أي المولودة المفهومة من الكلام ﴿وَاحِدَةً﴾ أي امرأة واحدة ليس معها أخ ولا أخت •

وقرأ نافع . وأهل المدينة (واحدة) بالرفع على أن كان تامة والمرفوع فاعل لها ، ورجحت قراءة النصب بأنها أوفق بما قبل ، وقال ابن تميم : القراءة بالرفع أولى وأنسب للنظم لتفكك النظم في قراءة النصب بحسب الظاهر ، فانه إن كان ضمير كان راجعاً إلى الأولاد فسد المعنى لما هو ظاهر، وإن كان راجعاً إلى المولودة لما قالوه يلزم الإضرار قبل الذكر ، وكلا الأمرين مرتفع على قراءة الرفع إذ المعنى وإن وجدت بنت واحدة من تلك الأولاد ، والمحققون لا ينكرون مثل هذا الإضرار كما علمت آنفاً ﴿فَلَهَا النِّصْفُ﴾ أي (عما ترك) وترك اكتفاءً بالاول (النصف) مثلث كما في القاموس أحد شقي الشيء ، وقرأ زيد بن ثابت (النصف) بضم النون وهي لغة أهل الحجاز، وذكر أنها أقيس لأنك تقول: الثلث . والرابع . والخمس وهكذا وكلها مضمومة الأوائل • وأخذ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بظاهر الآية فجعل الثلثين لما زاد على البنتين كالثلاث فأكثر، وجعل نصيب الاثنتين النصف كنصيب الواحدة ، وجهور الصحابة . والآئمة . والامامية على خلافه حيث حكموا بأن للاثنتين وما فوقهما الثلثين ، وأن النصف إنما هو للواحدة فقط ، ووجه ذلك - على ما قاله القطب - أنه لما تبين أن للذكر مع الأنثى ثلثين إذ للذكر مثل حظ الأنثيين فلا بد أن يكون للبنتين الثلثان في صورة وإلا لم يكن

لذكر مثل حظ الأنثيين لأن الثلثين ليس بحظ لهما أصلاً لكن تلك الصورة ليست صورة الاجتماع إذ ما من صورة يجتمع فيها الاثنان مع الذكر ويكون لهما الثلثان فتعين أن تكون صورة الانفراد، وإلى هذا أشار السيد السند في شرح السراجية، وأورد أن الاستدلال دوري لأن معرفة أن للذكر الثلثين في الصورة المذكورة موقوفة على معرفة حظ الأنثيين لأنه ما علم من الآية إلا أن للذكر مثل حظ الأنثيين، فلو كانت معرفة حظ الأنثيين مستخرجة من حظ الذكر لزم الدور، وأجيب بأن المستخرج هو الحظ المعين للأنثيين وهو الثلثان، والذي يتوقف عليه معرفة حظ الذكر هو معرفة حظ الأنثيين مطلقاً فلا دور، ولما في هذا الوجه من التكلف عدل عنه بعض المحققين، وذكر أن حكم البنتين مفهوم من النص بطريق الدلالة، أو الإشارة، وذلك لما رواه أحمد والترمذي وأبو داود وابن ماجه عن جابر رضى الله تعالى عنه قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما يوم أحد وأن عمهما أخذ مالهما ولم يدع لهما مالا ولا ينكحان إلا ولهما مال، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «يقضى الله تعالى في ذلك فنزلت آية الميراث فبعث رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: أعط لابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك» •

فدل ذلك على أن ان فهم الحكم من النص بأحد الطريقتين لأنه حكم به بعد نزول الآية، ووجهه أن البنتين لما استحققتا مع الذكر النصف علم أنهما إذا انفردا عنه استحققتا أكثر من ذلك لأن الواحدة إذا انفردت أخذت النصف بعد ما كانت معه تأخذ الثلث ولا بد أن يكون نصيهما كما يأخذه الذكر في الجملة وهو الثلثان لأنه يأخذه مع البنت (١) فيكون قوله سبحانه: (فإن كن نساء) الخ بياناً لحظ الواحدة، وما فوق الثلثين بعد ما بين حظهما ولذا فرعه عليه إذ لو لم يكن فيما قبله ما يدل على سهم الاناث لم تقع الفاء موقعها، وهذا مما لا غبار عليه، وقيل:

إن حكم البنتين ثبت بالقياس على البنت مع أخيها أو على الأختين •

أما الأول فلأنها لما استحققت البنت الثلث مع الأخ فمع البنت بالطريق الأولى، وأما الثاني فلأنه ذكر حكم الواحدة والثلاث فافوقهما من البنات ولم يذكر حكم البنتين، وذكر في ميراث الأخوات حكم الأخوات الواحدة والأختين ولم يذكر حكم الأخوات الكثيرة فيعلم حكم البنتين من ميراث الأخوات وحكم الأخوات من ميراث البنات لأنه لما كان نصيب الأختين الثلث كانت البنات أولى بهما، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزيد على الثلثين فبالأولى أن لا يزيد نصيب الأخوات على ذلك، وقد ذهب إلى هذا غير واحد من المتأخرين، وجعله العلامة ناصر الدين مؤيداً ولم يجعله دليلاً للاستغناء عنه بما تقدم، ولأنه قيل: إن القياس لا يجري في الفرائض والمقادير، ونظر بعضهم في الأول بأن البنت الواحدة لم تستحق الثلث مع الأخ بل تستحق نصف حظه وكونه ثلثاً على سبيل الاتفاق ولا يخفى ضعفه، وقيل: يمكن أن يقال: ألحق البنات بالجماعة لأن وصف النساء بفوق اثنتين للتنبية على عدم التفاوت بين عدد وعدد، والبنات تشارك الجماعة في التعدد، وقد علم عدم تأثير القلة والكثرة، فالظاهر إلحاقهما بالجماعة بجامع التعدد، وعدم اعتبار القلة والكثرة دون الواحدة لعدم الجامع بينهما •

وقيل: إن معنى الآية (فإن كن نساء) اثنتين فما فوقهما إلا أنه قدم ذكر الفوق على اثنتين كما روى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «لا تسافر المرأة سفرأ فوق ثلاثة أيام إلا ومعها زوجها أو ذو محرم لها» فإن معناه لا تسافر سفرأ ثلاثة أيام فما فوقها، وإلى ذلك ذهب من قال: إن أقل الجمع اثنان، واعترض على ابن عباس

(١) وليس هذا بطريق القياس بل بطريق الدلالة أو الإشارة اه منه •

رضى الله تعالى عنه بأنه لو استفيد من قوله سبحانه ( فوق اثنتين ) أن حال الاثنتين ليس حال الجماعة بناء على مفهوم الصفة فهو معارض بأنه يستفاد من واحدة أن حالهما ليس حال الواحدة لمفهوم العدد، وقد قيل به، وأجيب بالفرق بينهما فإن النساء ظاهر فيما فوقهما فلما أكد به صار محكما في التخصيص بخلاف ( وإن كانت واحدة ) وأورد عليه بأن هذا إنما يتم على تقدير كون الطرف صفة مؤكدة لا خبر أبعد خبر، وأجيب بأن قوله سبحانه: ( نساء ) ظاهر في كونها ( فوق اثنتين ) فعدم الاكتفاء به والاتيان بخبر بعده يدل دلالة صريحة على أن الحكم مقيد به لا يتجاوز، وأيضا مما ينصر الخبر أن الدليلين لما تعارضا دار أمر البنتين بين الثلثين والنصف، والمتيقن هو النصف، والزائد مشكوك غير ثابت، فتعين المصير اليه، ولا يخفى أن الحديث الصحيح الذي سلف يهدم أمر التمسك بمثل هذه العرى، ولعله لم يبلغه رضى الله تعالى عنه ذلك - كما قيل - فقال ما قال، وفي شرح الينبوع نقلا عن الشريف شمس الدين الارموني أنه قال في شرح فرائض الوسيط: صح رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنه عن ذلك فصار إجماعا؛ وعليه فيحتمل أنه بلغه الحديث، أو أنه أمعن النظر في الآية ففهم منها ما عليه الجمهور فرجع إلى وفاقهم.

وحكاية النظام عنه رضى الله تعالى عنه في كتاب النكت أنه قال: للبنتين نصف وقيراط لأن للواحدة النصف ولما فوق الاثنتين الثلثين فينبغي أن يكون للبنتين ما بينهما مما لا تكاد تصح فافهم ﴿ ولا بويه ﴾ أى الميت ذكرأ كان أو أنثى غير النظم الكريم اعدم اختصاص حكمه بما قبله من الصور بل هو في الحقيقة شروع في إرث الاصول بعد ذكر إرث الفروع، والمراد من الأبوين الأب والأم تغليبا للفظ الاب، ولا يجوز أن يقال في ابن وبنت ابنان للإيهام فإن لم يومم جاز ذلك كما قاله الزجاج ﴿ لكل واحد منهما ﴾ بدل من ( لا بويه ) بتكرير العامل، ووسط بين المبتدا وهو قوله تعالى: ﴿ السدس ﴾ والخبر، وهو لا بويه - وزعم ابن المنير أن في إعرابه بدلا نظرا، وذلك أنه يكون على هذا التقدير من بدل الشئ من الشئ وهما لعين واحدة ويكون أصل الكلام - والسدس - لا بويه لكل واحد منهما ومقتضى الاقتصار على المبدل منه التشريك بينهما في السدس كما قال سبحانه: ( فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ) فاقضى اشتراكهن فيه، ومقتضى البدل لو قدر إهدار الأول أفراد كل واحد منهما بالسدس وعدم التشريك، وهذا يناقض حقيقة هذا النوع من البدل إذ يلزم فيه أن يكون مؤدى المبدل منه والبدل واحدا، وإنما فائدته التأكيد بمجموع الاسمين لا غير بلا زيادة معنى فاذا تحقق ما بينهما من التباين تعذرت البدلية المذكورة وليس من بدل التقسيم أيضا على هذا الاعراب، وإلا لزم زيادة معنى في البدل، فالوجه أن يقدر مبتدا محذوف كأنه قيل: ولا بويه الثلث ثم لما ذكر نصيبها مجملا فصله بقوله: ( لكل واحد منهما السدس ) وساغ حذف المبتدا للدلالة التفصيل عليه ضرورة إذ يلزم من استحقاق كل واحد منهما السدس استحقاقهما معاً للثلث، ورده أبو حيان بأن هذا بدل بعض من كل، ولذلك أتى بالضمير، ولا يتوهم أنه بدل شئ من شئ وهما لعين واحدة لجواز أبواك يصنعان لذا، وامتناع أبواك كل واحد منهما يصنعان لذا، بل تقول: يصنع كذا إلا أنه اعترض على جعل ( لا بويه ) خبر المبتدا بأن البدل هو الذى يكون خبر المبتدا في أمثال ذلك دون المبدل منه كما في المثال، وتعقبه الحلبي بأن في هذه المناقشة نظراً لأنه إذا قيل لك: ما محل ( لا بويه ) من الاعراب؟ تضطر إلى أن تقول: إنه في محل رفع على أنه خبر مقدم.

ولكنه نقل نسبة الخبرية إلى كل واحد منهما دون (لأبويه) واختير هذا التركيب دون أن يقال : ولكل واحد من أبويه (السدس) لما في الأول من الإجمال، والتفصيل الذي هو أوقع في ذهن دون الثاني ، ودون أن يقال : (لأبويه) السدسان للتخصيص على تساوي الأبوين في الأول وعدم التخصيص على ذلك في الثاني لاحتماله التفاضل ، وكونه خلاف الظاهر لا يضر لأنه يكفي نكتة للعدول •

وقرأ الحسن . ونعيم بن ميسرة (السدس) بالتخفيف وكذلك الثلث . والرابع . والثمن (مما ترك) متعلق بمحذوف وقع حالا من الضمير المستكن في الظرف الراجع إلى المبتدا ، والعامل الاستقرار أى كأنما (مما ترك) المتوفى (إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) ذكرأ كان أو أنى واحداً كان أو أكثر ، وولد الابن كذلك ، ثم إن كان الولد ذكراً كان الباقي له وإن كانوا ذكوراً فالباقي لهم بالسوية ، وإن كانوا ذكوراً وإناثاً (فللذكر مثل حظ الانثيين) وإن كانت بنتاً فلها النصف ولأحد الأبوين السدس ، أولها السدسان والباقي يعود للأنثى وإن كان لكن بطريق العصوبة وتعدد الجهات متزل منزلة تعدد الذوات ، وإن كان هناك أم وبنت فقط فالباقي بعد فرض الأم والبنت يرد عليهما ، وزعمت الإمامية في صورة أبوين أو أب أو أم وبنت أن الباقي بعد أخذ كل فرضه يرد على البنت ، وعلى أحد الأبوين أو عليهما بقدر سهامهم (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ) ولا ولد ابن (وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ) فقط وهو مأخوذ من التخصيص الذكرى كما تدل عليه الفحوى (فَلَأَمَةٌ ثُلُثٌ) (مما ترك) والباقي للأنثى وإنما لم يذكر لعدم الحاجة إليه لأنه لما فرض انحصار الوارث في أبويه ، وعين نصيب الأم علم أن الباقي للأنثى وهو ما أجمع عليه المسلمون ، وقيل : إنما لم يذكر لأن المقصود تغيير السهم ، وفي هذه الصورة لم يتغير إلا سهم الأم وسهم الأب بحاله ، وإنما يأخذ الباقي بعد سهمه وسهم الأم بالعصوبة فليس المقام مقام حصّة الأب - وفيه تأمل - لأن الظاهر أن أخذ الأب الباقي بعد فرض الأم بطريق العصوبة وبه صرح الفرضيون ، وتخصيص جانب الأم بالذكر وإحالة جانب الأب على دلالة الحال مع حصول البيان بالعكس أيضاً لذلك ، ولما أن حظها أخصر واستحقاقه أتم وأوفر هذا إذا لم يكن معها أحد الزوجين أما إذا كان معها ذلك وتسمى المسألتان بالغراوين وبالغريبتين وبالعمريتين ، فلاثم ثلث ما بقى بعد فرض أحدهما عند جمهور الصحابة والفقهاء لاثم الثلث خلافا لابن عباس رضى الله تعالى عنهما مستدلاً بأنه تعالى جعل لها أولاً سدس التركة مع الولد بقوله سبحانه : (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد) ثم ذكر أن لها مع عدمه الثلث بقوله عز وجل : (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) فيفهم منه أن المراد ثلث أصل التركة أيضاً • ويؤيده أن السهام المقدرة كلها بالنسبة إلى أصلها بعد الوصية والدين ، وإلى ذلك ذهب الإمامية وكان أبو بكر الأصم يقول : بأن لها مع الزوج ثلث ما يبقى من فرضه ومع الزوجة ثلث الأصل ، ونسب إلى ابن سيرين لأنه لو جعل لها مع الزوج ثلث جميع المال لزم زيادة نصيبها على نصيب الأب لأن المسألة حيثئذ من ستة لاجتماع النصف والثلث فلزوج ثلاثة وللأم اثنان على ذلك التقدير فيبقى للأنثى واحد ، وفي ذلك تفضيل الأنثى على الذكر ، وإذا جعل لها ثلث ما بقى من فرض الزوج كان لها واحد وللأم اثنان ولو جعل لها مع الزوج ثلث الأصل لم يلزم ذلك التفضيل لأن المسألة من اثني عشر لاجتماع الثلث والرابع ، فإذا أخذت الأم أربعة بقي للأنثى خمسة فلا تفضيل لها عليه ، ورجح مذهب الجمهور على مذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بخلوه عن الإفضاء

إلى تفضيل الأثني على الذكر المساوي لها في الجهة والقرب بل الأقوى منها في الإرث بدليل إضعافه عليها عند انفردهما عن أحد الزوجين، وكونه صاحب فرض وعصبة وذلك خلاف وضع الشرع، وهذا الإفضاء ظاهر في المسألة الأولى، وبذلك علل زيد بن ثابت حكمه فيها مخالفا لابن عباس، فقد أخرج عبد الرزاق . والبيهقي عن عكرمة قال: أرسلني ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسأله عن زوج وأبوين، فقال زيد: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي. وللأب بقية المال فأرسل إليه ابن عباس أتى كتاب الله تعالى تجدهذا؟ قال: لا ولكن أكره أن أفضل أما على أب، ولا يخفى أن هذا لا ينتهض مرجحاً لمذهب الجمهور على مذهب الأصم، ومن هنا قال السيد السند . وغيره في نصرة مذهبهم عادلين عن المسلك الذي سلكناه: إن معنى قوله تعالى: (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلائمه الثلث) هو أن لها ثلث ما ورثته سواء كان جميع المال أو بعضه، وذلك لأنه لو أريد ثلث الأصل لكان في البيان فان لم يكن له ولد فلائمه الثلث لما قال تعالى في حق البنات: (وإن كانت واحدة فلها النصف) بعد قوله سبحانه: (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلث ما ترك) فيلزم أن يكون قوله تعالى: (وورثه أبواه) خالياً عن الفائدة، فان قيل: نحمله على أن الورثة لهما فقط قلنا: ليس في العبارة دلالة على حصر الإرث فيهما وإن سلم فلا دلالة في الآية حينئذ على صورة النزاع لانقياً ولا إثباتاً، فيرجع فيهما إلى أن الأبوين في الأصول كالابن والبنات في الفروع لأن السبب في وراثة الذكر والأثني واحد وكل منهما يتصل بالبيت بلا واسطة فيجعل ما بقي من فرض أحد الزوجين بينهما أثلاثاً كما في حق الابن والبنات وكما في حق الأبوين إذا انفردا بالإرث فلا يزيد نصيب الأم على نصف نصيب الأب كما يقتضيه القياس فلا مجال لما ذهب إليه الأصم أيضاً على هذا، وليته سمع ذلك فليفهم •

وقد اختلفوا أيضاً في حظ الأم فيما إذا كان مكان الأب جد وباقي المسألة على حالها، فذهب ابن عباس وإحدى الروایتين عن الصديق، وروى ذلك أهل الكوفة عن ابن مسعود في صورة الزوج وحده إن للأم ثلث جميع المال، وقول أبي يوسف - وهو الرواية الأخرى - عن الصديق رضي الله تعالى عنه: إن لها ثلث الباقي كما مع الأب فعلى هذه الرواية جعل الجد كالأب فيعصب الأم كما يعصب الأب، والوجه على الرواية الأولى على ما ذكره الفرضيون هو أنه ترك ظاهر قوله تعالى: (فلائمه الثلث) في حق الأب، وأول بما مر ثلثا يلزم تفضيلها عليه مع تساويهما في القرب في الرتبة، وأيد التأويل بقول أكثر الصحابة، وأما في حق الجد فأجرى على ظاهره لعدم التساوي في القرب وقوة الاختلاف فيما بين الصحابة ولا استحالة في تفضيل الأثني على الذكر مع التفاوت في الدرجة كما إذا ترك امرأة وأختاً وأم وأخاً للأب، فان للراة الربع، وللأخت النصف وللأخ لأب الباقي، فقد فضلت ههنا الأثني لزيادة قربها على الذكر، وأيضاً للأم حقيقة الولاد كما للأب فيعصبها والجد له حكم الولاد لاحقيقته فلا يعصبها إذ لا تعصيب مع الاختلاف في السبب بل مع الاتفاق فيه ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ الجمهور على أن المراد بالاخوة عدد بمنزله أخوة من غير اعتبار التثليث سواء كانوا من الاخوة أو الاخوات، وسواء كانوا من جهة الابوين، أو من جهة أحدهما •

وخالف ابن عباس في ذلك فانه جعل الثلاثة من الاخوة والاخوات حاجبة للأم دون الاثنين فلها معهما الثلث عنده بناءً على أن الاخوة صيغة الجمع فلا يتناول المثني، وبهذا حاج عثمان بن عباس رضي الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن جرير . والحاكم . والبيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال: إن الأخوين

لا يردان الام عن الثلث وتلا الآية ، ثم قال: والاخوان ليسا بلسان قومك أخوة فقال عثمان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس ، وقال الجمهور: إن حكم الاثنين في باب الميراث حكم الجماعة ، ألا يرى أن البنين كالبنت ، والاخوات كالاخوات في استحقاق الثلثين فكذا في الحجب ، وأيضا معنى الجمع المطلق مشترك بين الاثنين وما فوقهما ، وهذا المقام يناسب الدلالة على الجمع المطلق فدل بلفظ الاخوة عليه بل قال: جمع إن صيغة الجمع حقيقة في الاثنين كما فيما فوقهما في كلام العرب ، فقد أخرج الحاكم . والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا له: يا أبا سعيد إن الله تعالى يقول: (فإن كان له أخوة) وأنت تحجبها بأخوين فقال: إن العرب تسمى الاخوين أخوة ، وهذا يعارض الخبر السابق عن ابن عباس فانه صريح في أن صيغة الجمع لا تقال على اثنين في لغة العرب ، وعثمان رضى الله تعالى عنه سلم ذلك إلا أنه احتج بأن إطلاق الاخوة على الاعم كان إجماعاً .

ومن هنا اختلف الناس في مدلول صيغة الجمع حقيقة ، وصرح بعض الاصوليين أنها في الاثنين في الموارث والوصايا ملحقة بالحقيقة ، والنحاة على خلاف ذلك . وخالف ابن عباس أيضا في توريث الام السدس مع الاناث الخالص لان الاخوة جمع أخ فلا يشمل الاخت إلا بطريق التغليب ، والخلص لا ذكور معهم فيغلبون . وهو كلام متين إلا أن العمل على اختلافه اعتباراً لوصف الاخوة في الآية الاجماع على ذلك قبل ظهور خلاف ابن عباس وخرق الاجماع إنما يحرم على من لم يكن موجوداً عنده ، وذهب الزيدية . والامامية إلى أن الاخوة لام لا يحجبونها بخلاف غيرهم فان الحجب ههنا بمعنى معقول كما يشير اليه كلام قتادة ، وهو أنه إن كان هناك أخوة لاب وأم أولاد فقد كثر عيال الاب فيحتاج إلى زيادة مال للانفاق ، وهذا المعنى لا يوجد فيها إذا كان الاخوة لام إذ ليس نفقتهم على الاب ، والجمهور ذهبوا إلى عدم الفرق لان الاسم حقيقة في الاصناف الثلاثة ، وهذا حكم غير معقول المعنى ثبت بالنص ، ألا يرى أنهم يحجبون الام بعدموت الاب ولا نفقة عليه بعد موته ويحجبونها كباراً أيضا وليست عليه نفقتهم ، ثم الشائع المعلوم من خارج أو من الآية في رأى أن الاخوة يحجبون الام حجب نقصان ، وإن كانوا محجوبين بالاب حجب حرمان ، ويعود السدس الذي حجبوها عنه للاب - وهو مذهب جمهور الصحابة أيضاً - ويروى عن ابن عباس أنه للاخوة لانهم إنما حجبوها عنه ليأخذوه فان غير الوارث لا يحجب كما إذا كانت الاخوة كفاراً أو أرقاء ، وقد يستدل عليه بما رواه طاوس مرسل أنه عليه الصلاة والسلام أعطى الاخوة السدس مع الابوين .

وللجمهور - كما قال الشريف - إن صدر الكلام يدل على أن لأمه الثلث والباقي للاب فكذا الحال في آخره كأنه قيل: فإن كان له أخوة وورثه أبواه فلائمه السدس ولأبيه الباقي ، ثم إن شرط الحجب أن يكون وارثاً في حق من يحجبه ، والأخ المسلم وارث في حق الأم بخلاف الرقيق والكافر ، فالأخوة يحجبونها وهم يحجبون بالاب ، ألا يرى أنهم لا يرثون مع الاب شيئاً عند عدم الأم لانهم ثلاثة فلا ميراث لهم مع الوالد ، وليس حال الاخوة مع الام بأقوى من حالهم مع عدمها ، وقد روى عن طاوس أنه قال: لقيت ابن رجل من الأخوة الذين أعطاهم رسول الله ﷺ السدس مع الابوين وسألت عن ذلك فقال: كان ذلك وصية وحينئذ صار الحديث دليلاً للجمهور إذ لا وصية لو ارث ، والظاهر أنه لا صحة لهذه الرواية عن ابن عباس لانه يوافق الصديق رضى الله تعالى عنه في حجب الجد للاخوة فكيف يقول يارثهم مع الاب كذا في شرح الامام السرخسي ، وفي الدر المنثور أن ابن جرير . وعبد الرزاق .

والبيهقي عنه ، وقرأ حمزة والكسائي (فلايمه) بكسر الهمزة اتباعاً لكسرة اللام، وقيل : إنه اتباع لكسرة الميم ، وضعف بأن فيه اتباع حركة أصلية لحركة عارضة وهي الاعرابية ، وقيل : إنه لغة في الهم ، وأنكرها الشهاب ، وفي القاموس الام - وقد تكسر - الوالدة ، ويقال : أمة وأمهة وتجمع على أمات وأمهاة ، وهذه لمن يعقل ، وأمات لما لا يعقل ، وحكى ذلك في الصحاح عن بعضهم ﴿ من بعد وصية ﴾ متعاقب - يوصيكم - والكلام على حذف مضاف بناءً على أن المراد من الوصية المال الموصى به ، والمعنى إن هذه الانصباء للورثة من بعد إخراج وصية وجوز أن يكون حالاً من السدس ، والتقدير مستحقاً من بعد ذلك والعامل فيه الجار والمجرور الواقع خبراً لاعتداده ، ويقدر لما قبله مثله كالتنازع ، وقيل : إنه متعلق بكون عام محذوف أى استقر ذلك لهؤلاء ( من بعد وصية ) ﴿ يوصي بها ﴾ الميت .

وقرأ ابن عامر وابن كثير وأبو بكر عن عاصم (يوصي) مبنياً للمفعول مخففاً ، وقرأ (يوصي) مبنياً للفاعل مشدداً ، والجملة صفة (وصية) وفائدة الوصف الترغيب في الوصية والندب إليها ، وقيل : التعميم لأن الوصية لا تكون إلا موصى بها ﴿ أو دين ﴾ عطف على وصية إلا أنه غير مقيد بما قيدت به من الوصف السابق فلا يتوقف إخراج الدين على الإيصاء به بل هو مطلق يتناول مائت بالينة والإقرار في الصحة ، وإيثار (أو) على الواو للإيدان بتساويهما في الوجوب وتقدمهما على القسمة مجموعين أو مفردين ، وتقديم الوصية على الدين ذكراً مع أن الدين مقدم عليها حكماً كما قضى به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه على كرم الله تعالى وجهه ، وأخرجه عنه جماعة - لإظهار حال العناية بتنفيذها لكونها مظنة للتفريط في أدائها حيث أنها تؤخذ كالميراث بلا عوض فكانت تشق عليهم ولأن الجميع مندوب إليها حيث لا عارض بخلاف الدين في المشهور مع ندرته أو ندرة تأخيرها إلى الموت ، وقال ابن المنير : إن الآية لم يخالف فيها الترتيب الواقع شرعاً لأن أول ما يبدأ به إخراج الدين ثم الوصية ، ثم اقتسام ذوى الميراث ، فانظر كيف جاء إخراج الميراث آخرأ تلو إخراج الوصية والوصية تلو الدين فوافق قولنا قسمة الموارث بعد الوصية ، والدين صورة الواقع شرعاً ، ولو سقط ذكر (بعد) وكان الكلام أخرجوا الميراث والوصية والدين لأمكن ورود السؤال المذكور وهو من الحسن بمكان ﴿ أباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا ﴾ الخطاب للورثة ، و (أباؤكم) مبتدأ ، و (وأبناؤكم) معطوف عليه ، و (لا تدرون) مع ما في حيزه خبر له ، و - أى - إما استفهامية مبتدأ ، و (أقرب) خبره ، والفعل معلق عنها فهي سادة مستد المفعولين ، وإما موصولة ، و (أقرب) خبر مبتدأ محذوف ، والجملة صلة الموصول وهو مفعول أول مبنى على الضم لاضافته ، وحذف صدر صلتها ، والمفعول الثاني محذوف ، و (نفعا) نصب على التمييز ، وهو منقول من الفاعلية ، والجملة اعتراضية مؤكدة لوجوب تنفيذ الوصية .

والآباء والأبناء عبارة عن الورثة الأصول والفروع ، فيشمل البنات والأمهات والأجداد والجندات ، أى أصولكم وفروعكم الذين يموتون قبلكم لا تعلمون من أنفع لكم منهم أمن أوصى ببعض ماله فعرضكم لثواب الآخرة بإمضاء وصيته ، أم من لم يوص فوفر عليكم عرض الدنيا ، وليس المراد - كما قال شيخ الاسلام - بنفى الدراية عنهم بيان اشتباه الأمر عليهم ، وكون أنفعية كل من الأول والثاني في حيز الاحتمال عندهم من غير رجحان لأحدهما على الآخر فإن ذلك بمنزل من إفادة التأكيد المذكور ، والترغيب في تنفيذ الوصية بل تحقيق

أنفعية الأول في ضمن التعريض بأن لهم اعتقاداً بأنفعية الثاني مبنياً على عدم الدراية ، وقد أشير إلى ذلك حيث عبر عن الأنفعية بأقربية النفع تذكيراً لمناط زعمهم وتعييناً لمنشأ خطئهم ومبالغة في الترغيب المذكور بتصوير الصواب الآجل بصورة العاجل لما أن الطباع مجبولة على حب الخير الحاضر كأنه قيل : لا تدرون أيهم أنفع لكم فتحكمون نظراً إلى ظاهر الحال وقرب المنال بأنفعية الثاني مع أن الأمر بخلافه فإن ما يترتب على الأول الثواب الدائم في الآخرة ، وما يترتب على الثاني العرض الفاني في الحياة الدنيا ، والأول لبقائه هو الأقرب الأدنى ، والثاني لفنائته هو الأبعد الأقصى ، واختار كثير من المحققين كون الجملة اعتراضاً مؤكداً لأمر القسمة ، وجعل الخطاب للمورثين ، وتوجيه ذلك أنه تعالى بين أنصاء الأولاد والأبوين فيما قبل ، وكانت الأنصاء مختلفة ، والعقول لا تهتدى إلى كمية ذلك . فربما يخطر للانسان أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع وأصلح كما تعارفه أهل الجاهلية حيث كانوا يورثون الرجال الأقوياء ولا يورثون الصبيان والنسوان الضعفاء فأنكر الله تعالى عليهم ما عسى أن يخطر ببالهم من هذا القبيل ، وأشار إلى قصور أذهانهم فكأنه قال : إن عقولكم لا تحيط بمصالحكم فلا تعلمون من أنفع لكم بمن يرثكم من أصولكم وفروعكم في عاجلكم وآجلكم فاتركوا تقدير الموارد بالمقادير التي تستحسنونها بعقولكم ولا تعتمدوا إلى تفضيل بعض وحرمانه ، وكونوا مطيعين لأمر الله تعالى في هذه التقديرات التي قدرها سبحانه فانه العالم بمغيبات الأمور وعواقبها ، ووجه الحكمة فيما قدره ودبره وهو العليم الحكيم ، والنفع على هذا أعم من الدنيوي والآخرى وانتفاع بعضهم ببعض في الدنيا يكون بالاتفاق عليه والترية له والذب عنه مثلاً ، وانتفاعهم في الآخرة يكون بالشفاعة ، فقد أخرج الطبراني . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إذا دخل الرجل الجنة سأل عن أبيه وزوجته وولده فيقال : إنهم لم يبلغوا درجتك فيقول : يارب قد عملت لي ولهم فيؤمر بالحاقهم به ، وإلى هذا ذهب الحسن رحمه الله تعالى ، وخص مجاهد النفع بالدنيوي وخصه بعضهم بالآخرى •

وذكر أن المعنى لا تدرون أي الآباء من الوالدين والوالدات وأي الأبناء من البنين والبنات أقرب لكم نفعاً لترفعوا إليهم في الدرجة في الآخرة ، وإذا لم تدروا فادفعوا ما فرض الله تعالى وقسم ولا تقولوا بلماذا أخر الآب عن الابن ولاى شئ حاز الجميع دون الام والبنات ، واعترض بأن ذلك غير معلل بالنفع حتى يتم ما ذكر وأنه يدل على أن من قدم في الورثة ، أو ضوعف نصيبه أنفع ولا كذلك ، والجواب بأنه أريد أن المنافع لما كانت محجوبة عن درايتكم فاعتقدوا فيه نفعاً لاتصل اليه عقولكم بعيد لعدم فهمه من السياق ، ويرد نحو هذا على ما اختار الكثير ، وربما يقال : المعنى أنكم لا تدرون أي الأصول والفروع أقرب لكم نفعاً فضلاً عن النفع فكيف تحكمون بالقسمة حسب المنفعة وهي محجوبة عن درايتكم بالمرّة ، والكلام مسوق لرد ما كان في الجاهلية فإن أهل الجاهلية كانوا - كما قال السدي - لا يورثون الجوارى ولا الضعفاء من العلمان ولا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال ، وعن ابن عباس أنهم كانوا يعطون الميراث الأكبر فالأكبر ، وهذا مشعر بأن مدار الإرث عندهم الانفعالية مع العلاقة النسبية فرد الله تعالى عليهم بأن الانفعالية لا تدرونها فكيف تعتبرونها والعرض من ذلك الإلزام لا يبان أن الانفعالية معتبرة في نفس الامر إلا أنهم لا يدرونها ، ولعله على هذا لا يرد ما تقدم من الاعتراض فتدبر ، وقيل : إن المراد من الآية إنكم لا تدرون أي الوارثين والمورثين أسرع موتاً فيرثه صاحبه فلا تتمنوا موت الموروث ولا تستعجلوه ، ونسب إلى أبي مسلم ، ولا يخفى مزيد بعده ﴿ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ﴾

مصدر مؤكد لنفسه على حدّ هذا ابني حقاً لانه واقع بعد جملة لا محتمل لها غيره فيكون فعله الناصب له محذوفاً وجوباً أى فرض ذلك فرضة من الله ، وقيل : إنه ليس بمصدر بل هو اسم مفعول وقع حالا ، والتقدير لهؤلاء الورثة هذه السهام حال كونها مفروضة من الله تعالى ، وقيل : بل هو مصدر إلا أنه مؤكد لفعله وهو يوصيكم السابق على غير لفظه إذ المعنى يفرض عليكم ، وأورد عليه عصام الملة أن المصدر إذا أضيف لفاعله أو مفعوله أو تعلقاً به يجب حذف فعله كما صرح به الرضى إلا أن يفرق بين صريح المصدر وما تضمنه لكن لا بد لهذا من دليل ولم نطلع عليه ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً ﴾ أى بالمصالح والرتب ﴿ حَكِيماً ١١ ﴾ في كل ما قضى وقدر فتدخل فيه أحكام الموارث دخولا أولاً ، وموقع هذه الجملة هنا موقع قوله تعالى للثلاثكة : (إني أعلم ما لا تعلمون) والخبر عن الله تعالى بمثل هذه الألفاظ - كما قال الخليل - كالخبر بالحال والاستقبال لأنه تعالى منزّه عن الدخول تحت الزمان ، وقال سيويه : القوم لما شاهدوا علماً وحكمة وفضلاً وإحساناً تعجبوا ف قيل لهم : إن الله تعالى كان كذلك أى لم يزل موصوفاً بهذه الصفات فلا حاجة إلى القول بزيادة كان كما ذهب إليه البعض \*

﴿ وَأَلَّكُمْ نَصْفَ مَاتَرَكْ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ إن دخلتم بهن أولاً ﴿ إِنْ لَمْ يَكُنْ لهنَّ وَلَدٌ ﴾ ذكر أكان أو أنثى واحداً كان أو متعدداً منكم كان أو من غيركم ، ولذا قال سبحانه : (لهن) ولم يقل لكم ، ولا فرق بين أن يكون الولد من بطن الزوجة وأن يكون من صلب بنيتها أو بنى بنيتها إلى حيث شاء الله تعالى ﴿ فَإِنْ كَانَ لهنَّ وَلَدٌ ﴾ على ما ذكر من التفصيل ، وروى عن ابن عباس أن ولد الولد لا يحجب والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها فإن ذكر تقدير عدم الولد وبيان حكمه مستتبع لتقدير وجوده وبيان حكمه ﴿ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴾ من المال والباقي في الصورتين لبقية الورثة من أصحاب الفروض والعصبات ، أو ذوى الارحام ، أو لبيت المال إن لم يكن وارث آخر ﴿ مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دِينَ ﴾ متعلق بكلتا الصورتين لا بما يليه وحده ، وال الكلام على فائدة الوصف وكذا على تقديم الوصية ذكر أ قد مر آنفاً فلا فائدة في ذكره ﴿ وَلهنَّ ﴾ أى الأزواج تعددن أولاً ﴿ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ على التفصيل المتقدم \*

﴿ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلهنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دِينَ ﴾ فرض للرجل بحق الزواج (١) ضعف ما فرض للمرأة كما في النسب لمزية عليها ولذا اختص بشريف الخطاب ، وتقديم ذكر حكم ميراثه وهكذا قياس كل رجل وامرأة اشتركا في الجهة والقرب ، ولا يستثنى من ذلك إلا أولاد الام والمعتق والمعتقة لاستواء الذكر والانثى منهم ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ ﴾ المراد بالرجل الميت وهو اسم كان ﴿ يورث ﴾ على البناء للمفعول من ورث الثلاثى خبر كان ، والمراد يورث منه فإن ورث تعدى بمن وكثيراً ما تحذف ﴿ كَلَالَةً ﴾ هى فى الأصل مصدر بمعنى السكلال وهو الاعياء قال الأعشى :

فأليت لأرثى لها من (كلالة) ولا من حفى حتى ألاقى محمداً

ثم استعيرت واستعملت استعمال الحقائق للقرابة من غير جهة الوالد والولد لضعفها بالنسبة إلى قرابتهما ، وتطلق على من لم يخلف والداً ولا ولداً ، وعلى من ليس بوالد ولا ولد من الخلفين بمعنى ذى كلالة كما تطلق القرابة على ذوى القرابة

وجعل ذلك بهضهم من باب التسمية بالمصدر وآخرون جوزوا كونها صفة - كالهجاجة - للاحق قال الشاعر :

(هجاجة) منتخب القواد كأنه نعمة في واد

وتستعمل في المال الموروث مالم يس بوالد ولا ولد إلا أنه استعمال غير شائع وهي في جميع ذلك لا تنفي ولا تجمع ، واختار كثير كون أصلها من تكلمه النسب إذ أحاط به ، ومن ذلك الإكليل لا حاطته بالرأس ، والكل لا حاطته بالعدد ، وقال الحسين بن علي المغربي : أصل الكلالة عندى متركه الإنسان وراء ظهره أخذاً من السكسل وهو الظهر والقفا ، ونصبها (١) على أنها مفعول له أى يورث منه لأجل القرابة المذكورة ، أو على أنها حال من ضمير يورث أى حال كونه ذا كلالة ، واختاره الزجاج ، أو على أنها خبر لكان ؛ و (يورث) صفة لرجل أى (إن كان) رجل موروث ذا كلالة ليس بوالد ولا ولد ، وذكر أبو البقاء احتمال كون (كان) تامة ، و (رجل) فاعلها ، و (يورث) صفة له ، و (كلالة) حال من الضمير فى يورث ، واحتمال نصبها على هذا الاحتمال على أنها مفعول له أيضاً ظاهر ، وجوز فيها الرفع على أنها صفة ، أو بدل من الضمير إلا أنه لم يعرف أحداً قرأ به فلا يجوز القراءة به أصلاً ، وجعل نصبها على الاستعمال الغير الشائع على أنها مفعول ثان ليورثه وقرئ (يورث) ، و (يورث) بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل ، فاتتصاب (كلالة) إما على أنها حال من ضمير الفعل والمفعول محذوف أى (يورث) وارثه حال كونه ذا (كلالة) ، وإما على أنها مفعول به أى (يورث) ذا كلالة ، وإما على أنها مفعول له أى يورث لأجل الكلالة كذا قالوا ، ثم إن الذى عليه أهل الكوفة - وجماعة من الصحابة - والتابعين هو أن الكلالة هنا بالمعنى الثالث ، وروى عن آخرين - منهم ابن جبير - وصح به خبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - أنها بالمعنى الثانى ، ولم تر نسبة القولين الآخرين لأحد من السلف ، والاول منهما غير بعيد ، والثانى سائغ إلا أن فيه بعداً كما لا يخفى ﴿ أو امرأة ﴾ عطف على رجل مقيد بما قيد به ، وكثيراً ما يستغنى بتقييد المعطوف عليه عن تقييد المعطوف ، ولعل فصل ذكرها عن ذكره للايدان بشرفه وأصالة فى الأحكام ، وقيل : لأن سبب النزول كان بيان حكمه بناءً على ما روى عن جابر أنه قال : أتانى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأنا مريض فقالت : كيف الميراث وإنما يرثنى كلالة ؟ فنزلت آية الفرائض لذلك ﴿ وله ﴾ أى الرجل ، وتوحيد الضمير لوجوبه فيما وقع بعد ، أوحى أن ما ورد على خلاف ذلك مؤل عند الجمهور كقوله تعالى : (إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما) وأتى به مذكراً للخيارين أن يراعى المعطوف أو المعطوف عليه فى مثل ذلك ، وقد روى هنا المذكر لتقدمه ذكراً وشرافه ، ويجوز أن يكون الضمير لواحد منهما ، والتذكير للتغليب ، وجوز أن يكون راجعاً للميت ، أو الموروث ولتقدم ما يدل عليه ، وأبعد من جوز أن يكون عائداً للرجل ، وضمير المرأة محذوف ، والمراد وله أولها ﴿ أخ أو أخت ﴾ أى من الأم فقط - وعلى ذلك عامة المفسرين - حتى أن بعضهم حكى الإجماع عليه •

وأخرج غير واحد عن سعيد بن أبى وقاص أنه كان يقرأ وله أخ أو أخت من أم ، وعن أبى من الأم ، وهذه القراءة وإن كانت شاذة إلا أن كثيراً من العلماء استند إليها بناءً على أن الشاذ من القراءات إذا صح سندُه كان كخبر الواحد فى وجوب العمل به خلافاً لبعضهم ، ويرشد إلى هذا القيد أيضاً أن أحكام بنى الأعيان والعلات هى التى تأتى فى آخر السورة الكريمة ، وأيضاً ما قدر هنا لكل واحد من الأخ والأخت ، وللاكثر

(١) وجوز نصبها على أنها خبر ثان إن أريد أحد الملابس . وعلى التمييز إن أريد المصدر اه منه

وهو السدس ، والثالث هو فرض الأم ، فالمناسب أن يكون ذلك لأولاد الأم ، ويقال لهم إخوة أخفاف ، وبنو الأخفاف ، والاضافة بيانية ، والجملة في محل النصب على أنها حال من ضمير يورث . أو من رجل على تقدير كون يورث صفة له ومساقها لتصور المسألة، وذكر الكلالة لتحقيق جريان الحكم المذكور ، وإن كان مع من ذكر ورثة أخرى بطريق الكلالة ولا يضر عند من لم يقل بالمفهوم جريانه في صورة الأم ، أو الجدة مع أن قرابتهما ليس بطريق الكلالة، وكذا لا يضر عند القائل به أيضا للاجماع على ذلك ﴿فَلِكُلِّ وَحْدَمِنْهُمَا﴾

أي الأخت والأخ ﴿السُّدُسُ﴾ مما ترك من غير تفضيل للذكر على الأنثى ، ولعله إنما عدل عن - فله السدس - إلى هذا دفعا لتوهم أن المذكور حكم الأخ ، وترك حكم الأخت لأنه يعلم منه أن لها نصف الأخ بحكم الأنوثة والحكمة في تسوية الشارع بينهما تساويهما في الإدلاء إلى الميث بمحض الأنوثة ﴿فَإِنْ كَانُوا﴾ أي الأخوة

والإخوات من الأم المدلول عليهم بما تقدم والتذكير للتغليب ﴿أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ﴾ أي المذكور بواحد ، أو بما فوقه والتعبير باسم الإشارة دون الواحد لأنه لا يقال أكثر من الواحد حتى لو قيل أول بأن المعنى زائداً عليه ، وبعض المحققين التزم التأويل هنا أيضاً إذ لا مفاضلة بعد انكشاف حال المشار اليه ، ولعل التعبير باسم الإشارة حينئذ تأكيد الإشارة إلى أن المسألة فرضية ، والفاء لما مر من أن ذكر احتمال الانفراد مستتبع لذكر احتمال العدة

﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ يقتسمونه فيما بينهم بالسوية ، وهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الأمة ، والباقي لباقي الورثة من أصحاب الفروض والعصبات ، وفيه خلاف الشيعة ، هذا ومن الناس من جوز أن يكون (يورث) في القراءة المشهورة مبنياً للمفعول من أورث على أن المراد به الوارث ، والمعنى وإن كان رجل يجعل وارثاً لأجل الكلالة ، أو ذاكلالة أي غير والد ولا ولد ، ولذلك الوارث أخ أو أخت فلكل من ذلك الوارث ، أو أخيه أو أخته السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك أي من الاثنين بأن كانوا ثلاثة ، أو أكثر فهم شركاء في الثلث الموزع للاثنين لا يزداد عليه شيء ، ولا يخفى أن الكلام عليه قاصر عن بيان حكم صورة انفراد الوارث عن الأخ والأخت ومقتضى أن يكون المعبر في استحقاق الورثة للفرض المذكور إخوة بعضهم لبعض من جهة الأم فقط ، وخارج على مخرج لا عهد به ، وفيه أيضاً ما فيه ، وقد أوضح ذلك مولانا شيخ الاسلام قدس سره بما لا مزيد عليه •

﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍّ﴾ أي من غير ضرار لورثته فلا يقرب بحق ليس عليه ، ولا يوصى بأكثر من الثلث قاله ابن جبير فالدين هنا مقيد كالوصية ، وفي (يوصي) قراءة ثان سبعتان في البناء للمفعول ، والبناء للفاعل ، (غير) على القراءة الأولى حال من فاعل فعل مبنى للفاعل مضمّر يدل عليه المذكور ، وما حذف من المعطوف اعتماداً عليه ، ونظيره قوله تعالى : ( يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال ) على قراءة (يسبح) بالبناء للمفعول ، وقول الشاعر :

( ليك ) يزيد ضارح لخصومة وحتبظ بما تطيح الطوائح

وعلى القراءة الثانية حال من فاعل الفعل المذكور والمحذوف اكتفاءً به ، ولا يلزم على هذا الفصل بين الحال وذبيها بأجنبي كما لا يخفى ، أي يوصى بما ذكر من الوصية والدين حال كونه ( غير مضار ) ، ولا يجوز أن يكون حالاً من الفاعل المحذوف في المجهول لأنه ترك بحيث لا يلتفت إليه فلا يصح مجيئ الحال منه ، وجوز فيه أن يكون صفة مصدر أي إيصال ( غير مضار ) ، واختار بعضهم جعله حالاً من (وصية أودين) أي من بعد أداء وصية أو دين (غير مضار) ذلك الواحد ؛ وجعل التذكير للتغليب وليس بشيء ، وجوز هذا البعض أن يكون المعنى

على ما تقدم غير مضر نفسه بأن يكون مرتكباً خلاف الشرع بالزيادة على الثلث وهو صحيح في نفسه إلا أن المتبادر الأول وعليه مجاهد . وغيره . ويحتمل - كما قال جمع - أن يكون المعنى غير قاصد الإضرار بل القرية ، وذكر عصام الملة أن المفهوم من الآية أن الإيصاء والإقرار بالدين لقصد الإضرار لا يستحق التنفيذ وهو كذلك إلا أن إثبات القصد مشكل إلا أن يعلم ذلك بإقراره . والظاهر أن قصد الإضرار لا القرية بالوصية بالثلث فادونه لا يمنع من التنفيذ ، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن معاذ بن جبل قال : إن الله تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم زيادة في حياتكم ، نعم ذلك محرم بلا شبهة وليس كل محرم غير منفذ فإن نحو العتق والوقف للرباء والسمعة محرم بالاجماع مع أنه نافذ ، ومن ادعى تخصيص ذلك بالوصية فعليه البيان وإقامة البرهان .

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الإضرار بالوصية من الكبائر ، وأخرج أحمد . وأبو داود . والترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً : إن الرجل يعمل بعمل أهل الخير سبعين سنة فإذا أوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار ، وإن الرجل يعمل بعمل أهل الشر سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة « ( وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ ) » مصدر مؤكد أي يوصيكم الله بذلك وصية ، والتنوين للتفخيم ، و ( من ) متعلقة بمحذوف وقع صفة للنكرة مؤكداً لفخامتها ، ونظير ذلك ( فريضة من الله ) ولعل السر في تخصيص كل منهما بمحله ما قاله الإمام من أن لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية ، فختم شرح ميراث الأولاد بذكر الفرضية ، وختم شرح ميراث الكلاله بالوصية ليدل بذلك على أن الكل وإن كان واجب الرعاية إلا أن القسم الأول وهو حال رعاية الأولاد أولى ، وقيل إن الوصية أقوى من الفرض للدلالة على الرغبة وطلب سرعة الحصول ، فختم شرح ميراث الكلاله بها لأنها بعدها ربما لا يعتنى بشأنها فخرص على الاعتناء بها بذكر الوصية ولا كذلك ما تقدم ، أو منصوب بمضار على أنه مفعول به له إما بتقدير أي أهل وصية الله تعالى ، أو على المبالغة لأن المضارة ليست للوصية بل لأهلها فهو على حد يأسارق الليلة أهل الدار ومضارتها الإخلال بحقوقهم ونقصها بما ذكر من الوصية بما زاد على الثلث ، أو به مثلاً لقصد الإضرار دون القرية والإقرار بالدين كاذباً . والمراد من الأهل الورثة المذكورة هنا ووقع في بعض العبارات أن المراد وصية الله تعالى بالأولاد ، ولعل المراد بهم الورثة مطلقاً بطريق التعبير عن الكل بأشهر أفرادها كما عبر عن مطلق الانتفاع بالمال بأطله وإلا فهو غير ملائم وإنما نصب مضار المفعول به لأنه اسم فاعل معتمد على ذي الحال ، أو منفى معنى فيعمل في المفعول الصريح ، ويشهد لهذا الاحتمال قراءة الحسن ( غير مضار وصية ) بالاضافة ، وذكر أبو البقاء في هذه القراءة وجهين : الأول أن التقدير ( غير مضار ) أهل ( وصية ) لحذف المضاف ، والثاني أن التقدير ( غير مضار ) وقت ( وصية ) لحذف وهو من إضافة الصفة إلى الزمان ، ويقرب من ذلك قولهم : هو فارس حرب أي فارس في الحرب ، وتقول : هو فارس زمانه أي في زمانه ، والجمهور لا يثبتون الإضافة بمعنى في ، ووقع في الدر المنصون احتمال أنه منصوب على الخروج ولم يبين المراد من ذلك ، ووقع في همع الهوامع في المفعول به : إن الكوفيين يجعلونه منصوباً على الخروج ولم يبينه أيضاً ، قال الشهاب : فكأن مرادهم أنه خارج عن طرفي الاسناد ، فهو كقولهم : فضلة فلينظر « ( وَاللَّهُ عَلِيمٌ ) » بالمضار وغيره ، وقيل : بما دبره بخلقه من الفرائض « ( حَلِيمٌ ١٢ ) » لا يعاجل بالعقوبة فلا يغترن المضار بالإمهال أو لا يغترن من خالفه فيما بينه من الفرائض

بذلك ، والإضرار في مقام الاظهار لادخال الروعة وتربية المهابة ، ثم اعلم أن الله سبحانه أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات ، وذلك أن الوارث إما أن يتصل بالميت بنفسه من غير واسطة ، أو يتصل به بواسطة فإن اتصل بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون النسب أو الزوجية ، فحصل هنا ثلاثة أقسام أشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداءً من جهة النسب ، وذلك هو قرابة الولادة ، ويدخل فيها الأولاد . والوالدان ، وثانيها الاتصال الحاصل ابتداءً من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الأول لأن الأول ذاتي والثاني عرضي ؛ والذاتي أشرف من العرضي ، وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة ، وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه : أحدها أن الأولاد والوالدين والأزواج أكثر من الكلالة ، وثانيها أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة ، والكلالة ينسب إلى الميت بواسطة ، والثالث ابتداءً أشرف من الثابت بواسطة ، وثالثها أن مخالطة الانسان بالوالدين والأولاد والأزواج والزوجات أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الألفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم ، فلهذه الاسباب وأشبهها أخر الله سبحانه ذكر ميراث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه على قوانين المعقولات - كما قاله الامام - ﴿ تِلْكَ ﴾ أى الاحكام المذكورة في شئون اليتامى والموارث وغيرها ، واقتصر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على الموارث ﴿ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ أى شرائعه وأوطاعته أو تفصيلاته أو شروطه ، وأطلقت عليها الحدود لشبهها بها من حيث أن المكلف لا يجوز له أن يتجاوزها إلى غيرهاه ﴿ وَمَنْ يَطْعَمْهُ ﴾ فيما أمر به من الاحكام أو فيما فرض من الفرائض ، والاظهار في مقام الاضرار

لما مررت الاشارة اليه ﴿ يَدْخُلْهُ جَنَّت ﴾ نصب على الظرفية عند الجمهور ، وعلى المفعولية عند الاخفش .  
﴿ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا ﴾ أى من تحت أشجارها وأبنيتها ، وقد مرّ الكلام في ذلك ﴿ الْأَنْهَارُ ﴾ أى ماؤها  
﴿ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ حال مقدرة من مفعول ( يدخله ) لأن الخلود بعد الدخول فهو نظير قولك : مررت برجل معه صقري صيده غداً ، وصيغة الجمع لمراعاة معنى ( من ) كما أن أفراد الضمير لمراعاة لفظها ﴿ وَذَلِكَ ﴾ أى دخول الجنات على الوجه المذكور ﴿ الْفَوْزُ ﴾ أى الفلاح والظفر بالخير ﴿ الْعَظِيمُ ١٣ ﴾ في نفسه أو بالاضافة إلى حيازة التركة على ما قيل ؛ والجملة اعترض ﴿ وَمَنْ يَبْصُرْهُ ﴾ فيما أمر به من الاحكام أو فيما فرض من الفرائض ، وقال ابن جريج : من لا يؤمن بما فصل سبحانه من الموارث ، وحكى مثله عن ابن جبير \*  
﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ التي جاء بها رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ومن جملتها ما قص لنا قبل ، أو يتعد حدوده في القسمة المذكورة استحقاقاً كما حكى عن الكلبي ﴿ يَدْخُلْهُ ﴾ قرأ نافع . وابن عامر بالنون في الموضعين ﴿ نَاراً ﴾ أى عظيمة هائلة ﴿ خَلْداً فِيهَا ﴾ حال كاسبق ، وأفرد هنا وجمع هناك لأن أهل الطاعة أهل الشفاعة . وإذا شفع أحدهم في غيره دخلها معه ، وأهل المعاصي لا يشفعون فلا يدخل بهم غيرهم فيقون فرادى ، أو لا يذنان بأن الخلود في دار الثواب بصيغة الاجتماع الذي هو أجلب للناس ، والخلود في دار العقاب بصيغة الانفراد الذي هو أشد في استجلاب الوحشة ، وجوز الزجاج . والتبريزي كون ( خالدين ) هناك ( خالداً ) هنا صفتين لجنات  
( ٣٠ م - ج ٤ - تفسير روح المعاني )

أونار . واعترض بأنه لو كان كذلك لوجب إبراز الضمير لانهما جريا على غير من هما له ، وتعقبه أبو حيان بأن هذا على مذهب البصريين . ومذهب الكوفيين جواز الوصفية في مثل ذلك ولا يحتاج إلى إبراز الضمير إذ لا لبس ﴿وَلَهُ عَذَابٌ﴾ أى عظيم لا يكتنه ﴿مُهَيَّنٌ ١٤﴾ أى مذل له والجملة حالية ، والمراد جمع أمرين للعصاة المعتدين عذاب جسماني وعذاب روحاني ، نسأل الله تعالى العافية ، واستدل بالآية من زعم أن المؤمن العاصي مخلد في النار ، والجواب أنها لا تصدق عليه إما لأنها في الكافر على ما سمعت عن الكلبي . وابن جبير . وابن جريج وإما لأن المراد من حدود الله تعالى جميع حدوده لصحة الاستثناء والمؤمن العاصي واقف عند حد التوحيد ، وإما لأن ذلك مشروط بعدم العفو كما أنه مشروط بعدم التوبة عند الزاعم ، وفي ختم آيات المواريث بهذه الآية إشارة إلى عظم أمر الميراث ولزوم الاحتياط والتحري وعدم الظلم فيه ، وقد أخرج ابن ماجه عن أنس عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من قطع ميراثا فرضه الله ورسوله قطع الله ميراثه من الجنة » .

وأخرج أبو منصور عن سليمان بن موسى ، والبيهقي عن أبي هريرة نحو ذلك ، وأخرج الحارث عن ابن مسعود أن الساعة لا تقوم حتى لا يقسم ميراث ولا يفرح بغنيمة عدو ، وكان عدم القسمة إما لانهائهم في الدين وعدم المبالاة وكثرة الظلم بين الناس ، وإما لفقر الجهل وعدم من يعرف الفرائض ، فقد ورد عن أبي هريرة مرفوعا إن علم الفرائض أول ما ينزع من الأمة ، وأخرج البيهقي . والحارث عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « تعلموا الفرائض وعلّموا الناس فاني امرؤ مقبوض وإن العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة لا يجدان من يقضى بها » ولعل الاحتمال الاول أظهر .

﴿ هذا وقد سدّدنا باب الإشارة في الآيات ﴾ لما في فتحه من التكلف ، وقد تركناه لأهله .

﴿ وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ ﴾ شروع في بيان بعض الاحكام المتعلقة بالرجال والنساء إثر بيان أحكام الموارث ، ( واللاتي ) جمع التي على غير قياس ، وقيل : هي صيغة موضوعة للجمع ، وموضعها رفع على الابتداء ، والفاحشة ما اشتد قبحه ، واستعملت كثيرا في الزنا لأنه من أقبح القبائح ، وهو المراد هنا على الصحيح ، والياتين في الأصل المجيء ، وفي الصحاح يقال : أتيت أيتها أنيا قال الشاعر : \* فاختر لنفسك قبل (أني) العسكر \* وأتوته أتوة لغة فيه ، ومنه قول الهذلي : \* كنت إذا (أتوته) من غيب \* .

وفي القاموس أتوته أتوة (١) وأتيته أنيا وإنيانا وإتيانة بكسرهما ، ومأناة وإنياء كعتى ، ويكسر جتته ، وقد يعبر به كالجمي . والرهق والغشى عن الفعل ، وشاع ذلك حتى صار حقيقة عرفية ، وهو المراد هنا فالمعنى يفعلان الزنا أى يزنيان ، والتعبير بذلك لمزيد التهجين ، وقرأ ابن مسعود (يأتين) بالفاحشة - فالأيتان على أصله المشهور ، ( من ) متعلقة بمحذوف وقع حالا من فاعل (يأتين) والمراد من النساء - كما قال السدي ، وأخرجه عنه ابن جرير - النساء اللاتي قد أنكحن وأحصن ، ومثله عن ابن جبير ﴿فَاسْتَشْهِدُوا﴾ أى فاطلبوا أن يشهد (عليهن) .

يأتينهن الفاحشة ﴿أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ أى أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم قال الزهري : مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفين بعده أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود ، واشترط الأربعة في الزنا تغليظا على المدعى وسترأ على العباد ، وقيل : ليقوم نصاب الشهادة كاملا على كل واحد من الزانين كسائر الحقوق ولا يخفى ضعفه ، والجملة خبر المبتدأ والعاء مزيدة فيه لتضمن معنى الشرط ، وجاز الاخبار بذلك لأن

(١) قوله : في القاموس : أتوته أتوة والذي في القاموس أتوته أتيته فايحرر اه مصححه

الكلام صار في حكم الشرط حيث وصلت اللاتي بالفعل - قاله أبو البقاء - وذكر أنه إذا كان كذلك لم يحسن النصب على الاشتغال لأن تقدير الفعل قبل أداة الشرط لا يجوز ، وتقديره بعد الصلة يحتاج إلى إضمار فعل غير ( فاستشهدوا ) لأنه لا يصح أن يعمل النصب في اللاتي ، وذلك لا يحتاج إليه مع صحة الابتداء (١) وأجاز قوم النصب بفعل محذوف تقديره اقصدوا اللاتي أو تعمدوا ، وقيل : الخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم حكم اللاتي ، فالجار والمجرور هو الخبر وحكم هو المبتدأ فحذف لدلالة ( فاستشهدوا ) لأنه الحكم المتلو عليهم ، والخطاب قيل : للحكام ، وقيل : للزواج ( فَنَ شَهِدُوا ) عليهن بالاثنتين ( فَاَمْسِكُوهُنَّ )

أى فاحبسوهن عقوبة لمن ﴿ فِي الْبُيُوتِ ﴾ واجعلوها سجناً عليهن ﴿ حَتَّى يَتَوَفَّاهُ الْمَوْتُ ﴾ المراد بالتوفي أصل معناه أى الاستيفاء وهو القبض تقول : توفيت مالى على فلان واستوفيته إذا قبضته . وإسناده إلى الموت باعتبار تشبيهه بشخص يفعل ذلك فهناك استعارة بالكناية والكلام على حذف مضاف ، والمعنى حتى يقبض أرواحهن الموت ولا يجوز أن يراد من التوفي معناه المشهور إذ يصير الكلام بمنزلة حتى يميتهن الموت ولا معنى له إلا أن يقدر مضاف يسند إليه الفعل أى ملائكة الموت ، أو يجعل الإسناد مجازاً من إسناد المفاعيل الحقيقي إلى أثر فعله ﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۝ ٦ ﴾ أى مخرجا من الحبس بما يشرعه من الحد لمن - قاله ابن جبير - وأخرج الامامان الشافعي . وأحمد . وغيرهما عن عبادة ابن الصامت قال : كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا نزل عليه الوحي كرب لذلك واربد وجهه ، وفي لفظ لابن جرير يأخذه كهيئة الغشي لما يجد من ثقل ذلك فأنزل عليه ذات يوم فلما سرى عنه قال : « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر جلد مائة ثم نفي سنة » وروى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أنه قال : كانت المرأة أول الاسلام إذا شهد عليها أربعة من المسلمين عدول بالزنا حبست في السجن فان كان لها زوج أخذ المهر منها ولكنه ينفق عليها من غير طلاق وليس عليها حد ولا يجامعها • وروى ابن جرير عن السدي كانت المرأة في بدء الاسلام إذا زنت حبست في البيت وأخذ زوجها مهرها حتى جاءت الحدود فنسختها ، وحكاية النسخ قدوردت في غير ما طريق عن ابن عباس . ومجاهد . وقتادة . ورويت عن أبي جعفر . وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما ، والناسخ عند بعض آية الجلد على ما في سورة النور وعند آخرين إن آية الحبس نسخت بالحديث ، والحديث منسوخ بآية الجلد ، وآية الجلد بدلائل الرجم •

وقال الزمخشري : من الجائز أن لا تكون الآية منسوخة بأن يترك ذكر الحد لكونه معلوما بالكتاب والسنة ، ويوصى بإمسكهن في البيوت بعد أن يحددن صيانة لمن عن مثل ما جرى عليهن بسبب الخروج من البيوت والتعرض للرجال ، ويكون السبيل على هذا النكاح المغنى عن السفاح ، وقال الشيخ أبو سليمان الخطابي في معالم السنن : إنه لم يحصل النسخ في الآية ولا في الحديث وذلك أن الآية تدل على أن إمساكهن في البيوت ممدود إلى غاية أن يجعل الله تعالى لهن سبيلا ثم إن ذلك السبيل كان مجملا فلما قال ﷺ : « خذوا عني » إلى آخر ما في الحديث صار ذلك بيانا لما في تلك الآية لا ناسخاً له ، وصار مخصصاً لعدم آية الجلد ، وقد تقدم لك في سورة البقرة ما ينفعك في تحقيق هذا المقام فتذكره ﴿ وَالَّذَانِ يَأْتِيَنِهَا مِنْكُمْ ﴾ هما الزاني والزانية بطريق التغليب . قاله السدي . وابن زيد . وابن جبير . أراد بهما البكران اللذان لم يحصنا ، ويؤيد ذلك كون

عقوبتهما أخف من الحبس المخلد ، وبذلك يندفع التكرار لكن يبقى حكم الزاني المحصن غير ظاهر .  
 وقرأ ابن كثير (واللذان) بتشديد الذون وهي لغة وليس مخصوصاً بالآلاف كما قيل بل يكون مع الياء أيضاً وهو  
 عوض عن ياء الذي المخدوف إذ قياسه اللذان والتقاء الساكنين هنا على حده كما في دابة وشابة ﴿فَأَذُوهُمَا﴾  
 أي بعد استشهد أربعة شهود عليهما بالإتيان ، وترك ذكر ذلك تعويلاً على ما ذكر آنفاً ، واختلف في الإيذاء  
 على قولين : فعن ابن عباس أنه بالتعير والضرب بالنعال ، وعن السدي . وقتادة . ومجاهد أنه بالتعير والتوبيخ  
 فقط ﴿فَإِنْ تَابَا﴾ عما فعلا من الفاحشة بسبب الإيذاء كما ينبي عنه الفاء ﴿وَأَصْلَحَا﴾ أي العمل

﴿فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا﴾ أي اصفحوا عنهما وكفوا عن أذاهما ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا﴾ مبالغاً في قبول التوبة  
 ﴿رَحِيمًا ١٦﴾ واسع الرحمة ، والجملة في معرض التعليل للامر بالاعراض ، والخطاب هنا للأحكام ، وجوز أن  
 يكون للشهود الواقفين على فعلتهما ، ويراد بالإيذاء ذمهما وتعنيفهما وتهديدهما بالرفع إلى القضاة والجر إلى  
 الولاة وفتح باب الشر عليهما وبالاعراض عنهما ترك التعرض لهما بذلك ، والوجه الأول هو المشهور ،  
 والحكم عليه منسوخ بالحد المفروض في سورة النور أيضاً عند الحسن . وقتادة . والسدي . والضحاك .  
 وابن جبير . وغيرهم . وإلى ذلك ذهب البلخي . والجبائي . والطبري ، وقال الفراء . إن هذه الآية نسخت  
 الآية التي قبلها ، وهذا مما لا يتمشى على القول بأن المراد بالموصول البكران كما لا يخفى ، وذهب أبو مسلم  
 إلى أنه لا نسخ لحكم الآيتين بل الآية الأولى في السحاقات وهن النساء اللاتي يستمتع بعضهن ببعض وحدثهن  
 الحبس ، والآية الثانية في اللاتطين وحدثهما الإيذاء ، وأما حكم الزناة فسيأتي في سورة النور ، وزيف هذا  
 القول بأنه لم يقل به أحد ، وبأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في حكم اللوطي ولم يتمسك أحد منهم  
 بهذه الآية ، وعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على الحكم دليل على أن الآية ليست في ذلك ،  
 وأيضاً جعل الحبس في البيت عقوبة السحاق مما لا معنى له لأنه مما لا يتوقف على الخروج كالزنا ، فلو كان المراد  
 السحاقات لسكانت العقوبة لمن عدم اختلاط بعضهن ببعض لا الحبس والمنع من الخروج ، فحيث جعل هو  
 عقوبة دل ذلك على أن المراد - باللاتي يأتين الفاحشة - الزانيات ، وأجاب أبو مسلم بأنه قول مجاهد - وهو  
 من أكابر المفسرين المتقدمين - وقد قال غير واحد : إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك على أنه تبين في  
 الأصول أن استنباط تأويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جائز ، وبأن مطلوب الصحابة رضي الله تعالى  
 عنهم معرفة حد اللوطي وكيفية ذلك ، وليس في الآية دلالة عليه بالنفي والاثبات ، ومطلق الإيذاء لا يصلح  
 حداً ولا بياناً للكمية فلذا اختلفوا ، وبأن المراد من إمساكهن في البيوت حبسهن فيها واتخاذها سجناً عليهن  
 ومن حال المسجون منع من يريد الدخول عليه وعدم تمكنه من الاختلاط ، فكان الكلام في قوة فامنعوهن  
 عن اختلاط بعضهن ببعض على أن الحبس المذكور حد ، وليس المقصود منه إلا الزجر والتنكيل ، وأيد  
 مذهبه بتمحيض التأنيث في الآية الأولى والتذكير في الآية الثانية ، والتغليب خلاف الأصل ، وبعده أيضاً  
 لفظ (منكم) فإن المتبادر منه من رجالكم كما في قوله تعالى : (أربعة منكم) وأيضاً لو كان كل واحد من  
 الآيتين وارداً في الزنا يلزم أن يذكر الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وأنه تكرير لا وجه له ، وأيضاً  
 على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ في شيء من الآيتين بل يكون حكم كل واحدة منهما مقررراً على حاله ،  
 وعلى ما قاله الغر يحتاج إلى التزام القول بالنسخ وهو خلاف الأصل ، وأيضاً على ما قالوه يكون الكتاب

خالياً عن بيان حكم السحاق واللواط ، وعلى ما قلناه يكون متضمناً لذلك وهو الأنسب بحاله ، فقد قال سبحانه :  
 ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) ، ( وتبيننا لكل شيء ) ، وأجيب بأننا لانسلم أن هذا قول لمجاهد ،  
 ففي مجمع البيان أنه حمل ( اللذان يأتيانها ) على الرجلين الزانيين ، وأخرج عبد بن حميد . وابن جرير ،  
 وابن المنذر . وابن أبي حاتم عنه أنهما الفاعلان وهو ليس بنص على أنهما اللاتطان على أن حمل ( اللاتي )  
 في الآية الأولى على السحاقيات لم نجد فيه عنه رواية صحيحة بل قد أخرجوا عنه ما هو ظاهر في خلافه ، فقد  
 أخرج آدم . والبيهقي في سننه عنه في تلك الآية أنه كان أمر أن يحبس ثم نسختها ( الزانية والزاني فاجلدوا )  
 وما ذكر من العلاوة مسلم لكن يبعد هذا التأويل أنه لا معنى للتثنية في الآية الثانية لأن الوعد والوعيد إنما  
 عهدا بلفظ الجمع ليعم الأحاد أو بلفظ الواحد لدلالته على الجنس ولا نكتة للعدول عن ذلك هنا على  
 تقرير أبي مسلم بل كان المناسب عليه الجمع لتكون آية اللواط كآية السحاق ، ولا يرد هذا على ما قرره  
 الجمهور لأن الآية الأولى عندهم للآث الثيبات إذا زنين ، والآية الثانية للذكر البكر والآثى البكر إذا زنيا  
 فتوير بين التعبيرين لقوة المغايرة بين الموردين ، ويحتمل أيضاً أن تكون المغايرة على رأيهم للايذان بعزة  
 وقوع زنا البكر بالنسبة إلى وقوع زنا الثيب لأن البكر من النساء تخشى الفضيحة أكثر من غيرها من جهة  
 ظهور أثر الزنا ، وهو زوال البكارة فيها ولا كذلك الثيب ، ولا يمكن اعتبار مثل هذه النكتة في المغايرة  
 على رأى أبي مسلم إذ لانسلم أن وقوع اللواط من الرجال أقل من وقوع السحاق من النساء بل لعل الأمر  
 بالعكس . وكون مطلوب الصحابة رضى الله تعالى عنهم معرفة حد اللوطى وكية ذلك والإيذاء لا يصلح حداً  
 ولا بياناً للكمية - ليس بشيء - كما يرشد إلى ذلك أن منهم من لم يوجب عليه شيئاً ، وقال : تؤخر عقوبته إلى  
 الآخرة ، وبه أخذ الأئمة رضى الله تعالى عنهم على أنه أى مانع من أن يعتبر الإيذاء حداً بعد أن ذكر في معرض  
 الحذف وتفوض كيفيته إلى رأى الامام فيفعل مع اللوطى ما ينزجر به مما لم يصل إلى حد القتل ؛ وكون الكلام  
 في قوة فامنعوهن عن اختلاط بعضهن ببعض في غاية الخفاء كما لا يخفى .

نعم ما في حيز العلاوة مما لا بأس به ، وما ذكر من أن التغليب خلاف الاصل مسلم لكنه في القرآن العظيم  
 أكثر من أن يحصى ، واعتباره في ( منكم ) تبع لاعتباره في ( اللذان ) وذكر مثله قبل بلا تغليب فيه ربما يؤيد  
 اعتبار التغليب فيه لغير الأول فيكون لذكره بعده أتم فائدة ألا ترى كيف أسقط من الآية الثانية الاستشهاد مع  
 اشتراطه إجماعاً اكتفاء بما ذكر في الآية الأولى لاتحاد الاستشهادين في المسألتين ، ودعوى لزوم التكرار في الموضع  
 الواحد على رأى الجمهور ليست في محلها عل ما أشرنا اليه في تفسير الآية ، ودعوى الاحتياج إلى التزام القول  
 بالنسخ لا تضر لأن النسخ أمر مألوف في كثير من الأحكام ، وقد نص عليه جماعة من الصحابة والتابعين  
 على أن في كون فرضية الحذف نسخاً في الآية الأولى مقلال يعلم مما قدمناه في البقرة ، وإذا جعل ( أو يجعل ) الخ  
 معتبراً في الآية الثانية لإلأنه حذف منها ا كتفاء بما في الأولى كما يشير إلى ذلك خبر عبادة بن الصامت جرى  
 المقال في الآيتين ولزوم خلو الكتاب عن بيان حكم السحاق واللواط على رأى الجمهور دون رأيه في حيز  
 المنع أما على تقدير تسمية السحاق واللواط زنا فظاهر ، وأما على تقدير عدم التسمية فلا نذكر ما يمكن قياسها  
 عليه في حكم البيان لحكمهما ، وكما ترك التصريح به في الكتاب اعتماداً على القياس - لحكم النبذ ، وحكم  
 الجذ وغيرهما - اعتماداً على بيان ما يمكن القياس عليه وذلك لا ينافي كونه ( تبياناً لكل شيء ) وأنه ما فرط فيه من شيء ،

ومن ادعى أن جميع الأحكام الدينية مذكورة في القرآن صريحاً من غير اعتبار قياس، فقد ارتكب شططاً وقال غلطاً، وبالجمله المعول عليه ما ذهب اليه الجمهور، ويد الله تعالى مع الجماعة، ومذهب أبى مسلم وإن لم يكن من الفساد بمحل إلا أنه لم يعول عليه ولم تحط رحال القبول لديه، وهذا ما عدى في تحقيق المقام وبالله سبحانه الاعتصام • ولما وصف سبحانه نفسه بالتواب الرحيم عقب ذلك ببيان شرط قبول التوبة بقوله جل شأنه :

﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ ﴾ أى إن قبول التوبة، و ( على ) وإن استعملت للجوب حتى استدل بذلك الواجبة عليه، فالمراد أنه لازم متحقق الثبوت البتة بحكم سبق الوعد حتى كأنه من الواجبات كما يقال : واجب الوجود، وقيل : ( على ) بمعنى من، وقيل : هى بمعنى عند، وعليه الطبرسى أى إنما التوبة عند الله ﴿ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ ﴾ أى المعصية صغيرة كانت أو كبيرة، والتوبة مبتدأ، و ( للذين ) خبره، و ( على الله ) متعلق بما تعلق به الخبر من الاستقرار، أو بمحذوف وقع حالا من ضمير مبتدأ المستكن فى متعلق الجار الواقع خبراً على رأى من يجوز تقديم الحال على عاملها المعنوى عند كونها ظرفاً، وجعله بعضهم على حد هذا بساً أطيّب منه رطباً، وجوز أن يكون ( على الله ) متعلقاً بمحذوف وقع صفة للتوبة أى ( إنما التوبة ) السكّانة ( على الله ) و ( للذين ) هو الخبر، وهو ظاهر على رأى من جوز حذف الموصول مع بعض صلته، وذكر أبو البقاء احتمال أن يكون ( على الله ) هو الخبر، و ( للذين ) متعلقاً بمحذوف وقع حالا من الضمير المستكن فى متعلق الخبر، ويحتمل أن يكون متعلقاً بما تعلق به الخبر، ولا يخفى أن سوق الآية يؤيد جعل ( للذين ) خبراً كما لا يخفى على من لم يتعسف ﴿ بِجَهْلَةٍ ﴾ حال من فاعل ( يعملون ) أى ( يعملون السوء ) متلبسين بها، أو متعلق ( يعملون ) والباء للسببية، والمراد من الجهالة الجهل والسفه بارتكاب ما لا يليق بالعاقل لعدم العلم خلافاً للجبانى فإن من لا يعلم لا يحتاج إلى التوبة، والجهل بهذا المعنى حقيقة واردة فى كلام العرب كقوله :

ألا ( لا يجهل ) أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن هنا قال مجاهد فيما أخرجه عنه البيهقى فى الشعب : وغيره : كل من عصى ربه فهو جاهل حتى ينزع عن معصيته، وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير عن قتادة قال : اجتمع أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فرأوا أن كل شئ عصى به فهو جهالة عمداً كان أو غيره، وروى مثل ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقال أبو عبد الله رضى الله تعالى عنه : كل ذنب عمله العبد وإن كان عالماً فهو جاهل فيه حين خاطر بنفسه فى معصية ربه، فقد حكى الله تعالى قول يوسف عليه السلام لأخوته : ( هل علمتم ما فعلتم يوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون ) فنسبهم إلى الجهل لمخاطرهم بأنفسهم فى معصية الله تعالى، وقال الفراء : معنى قوله سبحانه : ( بجهالة ) أنهم لا يعلمون كنه ما فى المعصية من العقوبة •

وقال الزجاج : معنى ذلك اختيارهم اللذة الفانية على اللذة الباقية ﴿ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ ﴾ أى من زمان قريب وهو ما قبل حضور الموت كما ينبى عنه ماسياتى من قوله تعالى : ( حتى إذا حضر ) الخ يروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فى آخر خطبة خطبها : « من تاب قبل موته بسنة تاب الله تعالى عليه » ثم قال : « وإن السنة لكثيرة من تاب قبل موته بشهر تاب الله تعالى عليه » ثم قال : « وإن الشهر لكثير من تاب قبل موته بيوم

تاب الله تعالى عليه « ثم قال : » وإن اليوم لكثير من تاب قبل موته بساعة تاب الله تعالى عليه « ثم قال : » وإن الساعة لكثيرة من تاب قبل موته وقد بلغت نفسه هذه - وأهوى يده الشريعة إلى حلقه - تاب الله تعالى عليه •  
وأخرج أحمد . والترمذي عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغره وأخرج ابن أبي شيبة عند قتادة قال : كنا عند أنس بن مالك وشم أبو قلابة لحديث أبو قلابة قال : إن الله تعالى لما لعن إبليس سأله النظرة فأنظره إلى يوم الدين فقال وعزتك لا أخرج من قلب ابن آدم مادام فيه الروح قال : وعزتي لا أحجب عنه التوبة مادام فيه الروح ، وأخرج ابن جرير عن ابن عباس قال - القريب - ما بينه وبين أن ينظر إلى ملك الموت ، وروى مثله عن الضحاك ، وعن عكرمة الدنيا كلها قريب وعن الإمام القشيري - القريب - على لسان أهل العلم قبل الموت ، وعلى لسان أهل المعاملة قبل أن تعتاد النفس السوء ويصير لها كالطبيعة ، ولعل مرادهم أنه إذا كان كذلك يبعد عن القبول ، وإن لم يتنع قبول توبته ، و ( من ) تبعضية كأنه جعل ما بين وجود المعصية وحضور الموت زماناً قريباً ، ففي أى جزء من أجزاء هذا الزمان تاب فهو تائب في بعض أجزاء زمان قريب ، وجعلها بعضهم لا ابتداء الغاية . ورجح الأول بأن ( من ) إذا كانت لا ابتداء الغاية لا تدخل على الزمان على القول المشهور ، والذي لا بدائيته مذ ومنذ ، وفي الاتيان ثم إيدان بسعة عفوهِ تعالى ﴿ فَأُولَٰئِكَ ﴾ أى المتصفون بما ذكر وما فيه من معنى البعد باعتبار كونهم بانقضاء ذكرهم في حكم البعيد ، وجوز أن يكون ذلك إيذاناً ببعد مرتبتهم ورفعة شأنهم من حيث أنهم تائبون ، والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل أحد ممن يصلح للخطاب ، والفاء للدلالة على السببية ، واسم الإشارة مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ وما فيه من تكرير الاسناد لتقوية الحكم ، وهذا وعد بالوفاء بما وعد به سبحانه أو لا فلا تكرار ، وضمن ( يتوب ) معنى يعطف فلذا عدى بعلى •

وجوز أن يكون ذلك من المذهب الكلامي كأنه قيل : التوبة كالواجب على الله تعالى ، وكل ما هو كالواجب عليه تعالى كائن لا محالة فالتوبة أمر كائن لا محالة فالآية الاولى واقعة موقع الصغرى والكبرى مطوية ، والآية الثانية واقعة موقع النتيجة ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا ﴾ فيعلم باخلاص من يتوب ﴿ حَكِيمًا ١٧ ﴾ فلا يعاقب التائب ، والجملة اعتراض مقرر لمضمون ما قبلها ، والاظهار في مقام الاضمار للاشعار بعملة الحكم ﴿ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ ﴾ على الله ﴿ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ ﴾ أى المعاصي وجمعت باعتبار تكرار وقوعها في الزمان المديد لأن المراد بها جميع أنواعها وبما مر من ( السوء ) نوع منها ﴿ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ بأن شاهد الاحوال التي لا يمكن معها الرجوع إلى الدنيا بحال وعين ملك الموت وانقطع جبل الرجاء ﴿ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الدُّنْيَا ﴾ أى هذا الوقت الحاضر ، وذكر لمزيد تعيين الوقت ، وإيثار ( قال ) على تاب لا يسقط ذلك عن درجة الاعتبار والتعاشي عن تسميته توبة ، ولو أكده ورغب فيه ، ولعل سبب ذلك كون تلك الحالة أشبه شئ بالآخرة بل هي أول منزل من منازلها ، والدنيا دار عمل ولاجزاء ، والآخرة دار جزاء ولا عمل ، و ( حتى ) حرف ابتداء ، والجملة الشرطية بعدها غاية لما قبلها أى ( ليست التوبة ) لقوم يعملون السيئات إلى حضور موتهم ، وقولهم : كبت وكبت ﴿ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ﴾ تطف على الموصول قبله أى ليس بقبول التوبة

لهؤلاء ولا هؤلاء ، والمراد من ذكر هؤلاء مع أنه لا توبة لهم رأساً المبالغة في عدم قبول توبة المسوقين والايذان بأن وجودها كعدم بل في تكرير حرف النفي في المعطوف كما قيل : إشعار خفي بكون حال المسوقين في عدم استتباع الجدوى أقوى من حال الذين يموتون على الكفر . والكثير من أهل العلم على أن المراد ( بالذين يعملون السيئات ) ما يشمل الفسقة والكفرة ، ومن ( الذين يموتون ) الخ الكفار فقط ، وجوز أن يراد بالموصولين الكفار خاصة ، وأن يراد بهما الفسقة وحدهم ، وتسميتهم في الجملة الحالية كفاراً للتغليظ ، وأن يراد بهما ما يعم الفريقين جميعاً فالتسمية حينئذ للتغليب ، وأخرج ابن جرير عن الربيع ، وابن المنذر عن أبي العالية أن الآية الأولى نزلت في المؤمنين والثانية في المنافقين ، والثالثة في المشركين ، وفي جعل الوسطى في المنافقين مزيد ذم لهم حيث جعل عمل السيئات من غيرهم في جنب عملهم بمنزلة العدم ، فكأنهم عملوا دون غيرهم ، وعلى هذا لا يخفى لطف التعبير بالجمع في أعمالهم ، وبالمفرد في المؤمنين لكن ضعف هذا القول بأن المراد بالمنافقين إن كان المصرين على التفات فلا توبة لهم يحتاج إلى نقيا ، والأفهم وغيرهم سواء ، هذا واستدل بالآية على أن توبة اليائس كإيمانه غير مقبول ، وفي المسألة خلاف فقد قيل : إن توبة اليائس مقبولة دون إيمانه لأن الرجاء باق ويصح معه الندم ، والعزم على الترك ، وأيضا التوبة تجديد عهد مع الرب سبحانه ، والإيمان إنشاء عهد لم يكن وفرق بين الأمرين ، وفي البرازية أن الصحيح أنها تقبل بخلاف إيمان اليائس ، وإذا قبلت الشفاعة في القيامة وهي حالة يائس فهذا أولى ، وصرح القاضي عبد الصمد الحنفي في تفسيره إن مذهب الصوفية أن الإيمان أيضا يتنفع به عنده ماينة العذاب ويؤيده أن مولانا الشيخ الأكبر قدس سره صرح في فتوحاته بصحة الإيمان عند الاضطرار ، وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لو غرغر المشرك بالاسلام لرجوت له خيراً كثيراً .

وأيد بعضهم القول بقبول توبة الكافر عند المعايمة بما أخرجه أحمد : والبخاري في التاريخ . والحاكم . وابن مردويه عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال : « إن الله يقبل توبة عبده - أو يغفر لعبده - ما لم يقع الحجاب قيل : وما وقوع الحجاب ؟ قال : تخرج النفس وهي مشركة » ولا يخفى أن الآية ظاهرة فيما ذهب إليه أهل القول الأول ، وأجاب بعض المحققين عنها بأن مفادها أن قبول توبة المسوق والمصر غير متحقق ، ونفي التحقق غير تحقق النفي فيبقى الأمر بالنسبة اليهما بينين ، وأنه تعالى إن شاء عفا عنهما وإن شاء لم يعف وآية ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) تبين أنه سبحانه لا يشاء المغفرة للكافر المصر ويبقى التائب عند الموت من أي ذنب كان تحت المشيئة ، وزعم بعضهم أنه ليس في الآية الوسطى توبة حقيقية لتقبل بل غاية ما فيها قول ، ( إنى تبت الآن ) وهو إشارة إلى عدم وجود توبة صادقة ، ولذا لم يقل - ( وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت ) تاب - وعلى تسليم أن التعبير بالقول لنكتة غير ذلك يلتزم القول بأن التقييد بالآن مشعر بعدم استيفاء التوبة للشروط لأن فيه رمزاً إلى عدم العزم على عدم العود إلى ما كان عليه من الذنب فيما يأتي من الأزمنة إن أمكن البقاء ، ومن شروط التوبة الصحيحة ذلك فتدبره ﴿ وَأَوَيْسُكَ ﴾ أي المذكورون من الفريقين المترامى حالهم إلى الغاية القصوى في الفظاعة ﴿ أَعْتَدْنَا لَهُمْ ﴾

أي هيأنا لهم ، وقيل : أعدنا فأبدلت الدال ناءاً ﴿ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ أي مؤلماً موجعاً ، وتقديم الجار على المفعول الصريح لإظهار الاعتناء بكون العذاب مهيباً لهم ، والتكثير للتفخيم ، وتكرير الاسناد لما مر ، واستدل المعتزلة بالآية على وجوب العقاب لمن مات من مرتكبي الكبائر من المؤمنين قبل التوبة ، وأجيب بأن تهية العذاب هو

خلق النار التي يعذب بها، وليس في الآية أن الله تعالى يدخلهم فيها البتة، وكونه تعالى يدخل من مات كافراً فيها معلوم من غير هذه الآية، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد (أعتدنا لهم عذاباً أليماً) إن لم نغف كإتدلل على ذلك النصوص، ويروى عن الربيع أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء )  
واعترض بأن (أعتدنا) خبر ولا نسخ في الاخبار، وقيل: إن (أولئك) إشارة إلى الذين يموتون وهم كفار فلا إشكال كإلو جعل إشارة إلى الفريقين وأريد بالاول المنافقون، وبالثنائي المشركون \*

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾ لما نهى الله سبحانه فيما تقدم عن عادات أهل الجاهلية في أمر اليتامى والاموال عقبه بالنهي عن الاستئنان بنوع من سنتهم في النساء أنفسهن أو أموالهن؛ فقد أخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم من طريق علي عن ابن عباس قال: كان الرجل إذا مات وترك جارية ألقى عليها حميمه ثوبه فتمنعها من الناس فان كانت جميلة تزوجها وإن كانت دميمة حبسها حتى تموت فيرثها، وفي رواية البخاري. وأبي داود كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا زوجوها وإن شاءوا لم يزوجوها فهم أحق بها من أهلها فنزلت هذه الآية في ذلك، وأخرج ابن المنذر عن عكرمة قال: نزلت هذه الآية في كبيشة ابنة معن بن عاصم من الاوس كانت عند أبي قيس بن الاسلم فتوفي عنها فجنى عليها ابنه فجاءت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت: لا أنا ورثت زوجي ولا أنا تركت فأنكح فنزلت، وروى مثله عن أبي جعفر. وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم قال: كان أهل يثرب إذا مات الرجل منهم في الجاهلية ورث امرأته من يرث ماله فكان يعضلها حتى يتزوجها أو يزوجه من أراد فنهى الله تعالى المؤمنين عن ذلك \*

وروى عن الزهري أنها نزلت في الرجل يحبس المرأة عنده لاجابة له بها وينتظر موتها حتى يرثها - فالنساء - إما مفعول ثان - لترثوا - على أن يكن هن المورثات، ( وكرها ) مصدر منصوب على أنه حال من ( النساء )، وقيل: من ضمير ( ترثوا ) والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا نساء موتاكم بطريق الإرث على زعمكم كإحل لكم أخذ الاموال وهن كارهات لذلك أو مكراهات عليه، أو أبتن مكروهون لهن، وإما مفعول أول له، والمعنى ( لا يحل لكم ) أن تأخذوا من النساء المال بطريق الارث ( كرها ) والمراد من ذلك أمر الزوج أن يطلق من كره صحبتها ولا يمسكها كرها حتى تموت فيرث منها مالها، وقرأ حمزة. والكسائي ( كرها ) بالضم في مواضعه، ووافقهما عاصم. وابن عامر. ويعقوب في الاحقاف، وقرأ الباقون بالفتح في جميع ذلك وهما بمعنى كالضعف والضعف، وقيل: الكره بالضم الاكراه وبالفتح الكراهية، وقرئ - لا تحل - بالتاء الفوقانية لأن ( أن ترثوا ) بمعنى الورثة كما قرئ ( لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا ) لأنه بمعنى المقالة، وهذا عكس تذكير المصدر المؤنث لتأويله بأن والفعل، فكل منهما جار في اللسان الفصيح ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ ﴾ أصل العضل التضيق والحبس، ومنه عضلت المرأة بولدها عسر عليها كأعضلت فهي معضل ومعضل، ويقال: عضل المرأة يعضلها مثلثة عضلا وعضلا وعضلا بكسرهما، وعضلها منعها الزوج ظلماً، وعضلت الارض بأهلها غصت قال أوس:

ترى الارض منا بالقضاء مريضة ( معضلة ) منا بجيش عرمرم

( ولا ) إما ناهية على ما قيل ، والفعل مجزوم بها ، والجملة مستأنفة - كما قال أبو البقاء - أو معطوفة على الجملة التي قبلها بناءً على جواز عطف جملة النهى على جملة خبرية كما نسب إلى سيدييه ، أو بناءً على أن الجملة الأولى في معنى النهى إذ معناها ( لا تروا النساء كرها ) فانه غير حلال لكم ، وإما نافية مزيدة لتأكيد النهي ، والفعل منصوب بالعطف على ( تروا ) كأنه قيل : لا يحل ميراث النساء ( كرها ) ولا عضلن ، ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود ، ولا أن تعضلوهن ، - وأما جعل ( لا ) نافية غير مزيدة والفعل معطوف على المنصوب قبله - فقد رده بعضهم بأنه إذا عطف فعل منفى - بلا - على مثبت وكانا منصوبين فالقاعدة أن الناصب يقدر بعد حرف العطف لا بعد ( لا ) ولو قدرته هنا بعد العاطف على ذلك التقدير فسد المعنى كما لا يخفى ، والخطاب في المتعاطفين إما للورثة غير الأزواج فقد كانوا يمنعون المرأة المتوفى عنها زوجها من التزوج لتفتدى بما ورثت من زوجها ، أو تعطيمهم صداقاً أخذته كما كانوا يرثونها كرها ، والمراد - بما آتيموهن - على هذا ما أتاه جنسكم وإلا لم ياتم الكلام لأن الورثة ما آتوهن شيئاً ، وإما للأزواج فانهم كما كانوا يفعلون ما تقدم كانوا يمسكون النساء من غير حاجة لهم اليهن فيضاروهن ويضيقوا عليهن ليذهبوا ببعض ما آتوهن بأن يختلن بمهورهن ، وإلى هذا ذهب الكثير من المفسرين - وهو المروى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه - والالتزام عليه ظاهر ، وجوز أن يكون الخطاب الأول للورثة ، وهذا الخطاب للأزواج ، والكلام قد تم بقوله سبحانه : ( كرها ) فلا يرد عليه بعد تسليم القاعدة أنه لا يخاطب في كلام واحد اثنان من غير نداء ، فلا يقال : قم واقعد خطاباً لزيد . وعمرو ، بل يقال : قم يا زيد ، واقعد يا عمرو ، وقيل : هذا خطاب للأزواج ولكن بعد مفارقتهم منكوحاتهم ، فقد أخرج ابن جرير عن ابن زيد قال : كانت قریش بمكة ينكح الرجل منهم المرأة الشريفة فلعلها ماتوا فقه فيفارقه على أن لا تتزوج إلا بأذنه فيأتي بالشهود فيكتب ذلك عليها فإذا خطبها خاطب فإن أعطته وأرضته أذن لها وإلا عضلها .

والمراد من قوله سبحانه : ( لتذهبوا ) الخ أن يدفعن اليكم بعض ما آتيموهن وتأخذوهن منهن ، وإما لم يتعرض لفعلهن لكونه لصدوره عن اضطرار منهن بمنزلة العدم ، وعبر عن ذلك بالذهاب به لا بالأخذ ، والإذهاب للمبالغة في تقييده ببيان تضمنه الأمرين كل منهما محذور شنيع الأخذ والازدباب لانه عبارة عن الذهاب مصطحباً به ، وذكر - البعض - ليعلم منه أن الذهاب بالكل أشنع شنيع ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ﴾ على صيغة الفاعل من بين اللزوم بمعنى تبين أو المتعدى ، والمفعول محذوف أى مبينة حال صاحبها .

وقرأ ابن كثير . وأبو بكر عن عاصم ( مبينة ) على صيغة المفعول ، وعن ابن عباس أنه قرأ ( مبينة ) على صيغة الفاعل من أبان اللزوم بمعنى تبين أو المتعدى ، والمراد بالفاشحة هنا النشوز وسوء الخلق - قاله قتادة . والضحاك . وابن عباس . وآخرون - ويؤيده قراءة أبي إلا أن يفحشن عليكم ، وفي الدر المنثور نسبة هذه القراءة - لكن بدون عليكم - إلى أبي . وابن مسعود ، وأخرج ابن جرير عن الحسن أن المراد بها الزنا .

وحكى ذلك عن أبي قلابة . وابن سيرين ، والاستثناء قيل : منقطع ، وقيل : متصل وهو من ظرف زمان عام أى لا تعضلوهن في وقت من الأوقات إلا وقت إيتائهن الخ ، أو من حال عامة أى في حال من الأحوال إلا في هذه الحال ، أو من علة عامة أى لا تعضلوهن لعله من العلل إلا لإيتائهن ولا يأبى هذا ذكر العلة المخصوصة لجواز أن يكون المراد العموم أى للذهاب وغيره ، وذكر فرد منه لنكتة أولان العلة المذكورة غائية والعامة المقدرة باعثة على الفعل متقدمة عليه في الوجود ، وفي الآية إباحة الخلع عند النشوز لقيام العذر وجود السبب من جهتين .

وحكى عن الأصم أن إباحة أخذ المال منهن كان قبل الحدود عقوبة لهن.  
وروى مثل ذلك عن عطاء، فقد أخرج عبد الرزاق وغيره عنه كان الرجل إذا أصابت امرأته فاحشة أخذ ماساق إليها وأخرجها ففسخ ذلك الحدود، وذهب أبو علي الجبائي. وأبو مسلم أن هذا متعلق بالعضل بمعنى الحبس والامساك، ولا تعرض له بأخذ المال ففيه إباحة الحبس لهن إذا أتيت بفاحشة. وهي الزنا عند الأول - والسحاق عند الثاني، فالآية على نحو ما تقدم من قوله تعالى: (فامسكوهن في البيوت) ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ﴾ أي خالقوهن ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ وهو مالا ينكره الشرع والمروءة، والمراد ههنا النصفة في القسم والنفقة، والاجمال في القول والفعل \*

وقيل: المعروف أن لا يضربها ولا يسيء الكلام معها ويكون منبسط الوجه لها، وقيل: هو أن يتصنع لها كما يتصنع له، واستدل بعمومه من أوجب لهن الخدمة إذا كن من لا يخدمن أنفسهن، والخطاب للذين يسيئون العشرة مع أزواجهن، وجعله بعضهم مرتباً بما سبق أول السورة من قوله سبحانه: (وأتوا النساء صدقاتهن نحلة) وفيه بعد ﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ﴾ أي كرهتم محبتهم وإمساكنهم بمقتضى الطبيعة من غير أن يكون من قبلهن ما يوجب ذلك ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾ كالصحة والامساك.

﴿وَيَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۖ﴾ كالولد أو الألفة التي تقع بعد الكراهة، وبذلك قال ابن عباس. ومجاهد، وهذه الجملة علة للجزم، وقد أقيمت مقامه إيداناً بقوة استلزامها إياه فان - عسى - لكونها لإنشاء الترجي لاتصالح للجوابية وهي تامة رافعة لما بعدها مستغنية عن الخبر، والمعنى فان كرهتموهن فاصبروا عليهن، ولا تفارقوهن لكرهتهن لأنفسهن وحدها، فلعل (لكم) فيما تكرهونه (خيراً كثيراً) فان النفس ربما تكره ما يحمد وتحب ما هو بخلافه، فليكن مطمح النظر ما فيه خير وصلاح، دون ما تهوى الأنفس، ونكر (شيئاً) و (خيراً) ووصفه بما وصفه مبالغة في الحمل على ترك المفارقة وتعميماً للإرشاد، ولذا استدل بالآية على أن الطلاق مكروه، وقرئ (ويجعل) بالرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، والجملة حال أي - وهو - أي ذلك الشيء (يجعل الله فيه خيراً كثيراً)، وقيل: تقديره والله يجعل الله بوضع المظهر موضع المضمحل، قالوا وحيث حاله. وفي دخولها على المضارع ثلاثة مذاهب: الأول منع دخولها عليه إلا بتقدير مبتدأ، والثاني جوازه مطلقاً. والثالث التفصيل بأنه إن تضمن نكته كدفع إيهام الوصفية حسن وإلا فلا، ولا يخفى أن تقدير المبتدأ هنا خلاف الظاهر ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ﴾ أيها الأزواج ﴿أَسْتَبْدَالَ زَوْجٍ﴾ إقامة امرأة ترغبون فيها ﴿مَكَانَ زَوْجٍ﴾ أي امرأة ترغبون عنها بأن تطلقوها ﴿وَأَتَيْتُمْ﴾ أي أعطى أحدهم ﴿إِحْدَاهُنَّ﴾ أي إحدى الزوجات، فان المراد من الزوج هو الجنس الصادق مع المتعدد المناسب لخطاب الجمع، والمراد من الإتياء كما قال الكرخي: الالتزام والضمان كما في قوله تعالى: (إذا سلمت ما آتيتم) أي ما التزمت وضمنتم، ومفهوم الشرط غير مراد على ما نص عليه بعض المحققين، وإنما ذكر لأن تلك الحالة قد يتوهم فيها الأخذ فنبهوا على حكم ذلك، والجملة حالية بتقدير قد لا معطوفة على الشرط أي وقد آتيتم التي تريدون أن تطلقوها وتجعلوا مكانها غيرها ﴿قَطَارًا﴾ أي مالا كثيراً، وقد تقدمت الأقوال فيه ﴿فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ﴾ أي من القنطار الموثق ﴿شَيْئًا﴾

يسيراً أى فضلاً عن الكثير ﴿أَتَاخُذُونَهُ﴾ أى الشيء ﴿بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا ٢٠﴾ استئناف مسوق لتقرير النهي والاستفهام للإنكار والتوبيخ، والمصدران منصوبان على الحالية بتأويل الوصف أى أتأخذونه باهتين وآثمين، ويحتمل أن يكونا منصوبين على العلة ولا فرق في هذا الباب بين أن تكون علة غائية وأن تكون علة باعثة - وما نحن فيه من الثاني - نحو قعدت عن الحرب جنباً لأن الأخذ بسبب بهتانهم واقترافهم المآثم فقد قيل: كان الرجل منهم إذا أراد جديدة بهت التي تحته بفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج الجديدة فنهوا عن ذلك، والبهتان الكذب الذي يهت المكذوب عليه، وقال الزجاج: الباطل الذي يتحير من بطلانه، وفسر هنا بالظلم، وعن مجاهد أنه الإثم فعطف الإثم عليه للتفسير كما في قوله:

\* وألني قولها كذبا ومينا \* وقيل: المراد به هنا إنكار التمليك والمبين البين الظاهر ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ﴾

إنكار بعد إنكار، وقد بولغ فيه على ما تقدم في (كيف تكفرون)، وقيل: تعجيب منه سبحانه وتعالى

أى إن أخذكم له لعجيب ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ كناية عن الجماع على ما روى عن ابن عباس. ومجاهد. والسدى \*

وقيل: المراد به الخلوة الصحيحة وإن لم يجامع واختاره الفراء - وبه قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه - وهو

أحد قولين للإمامية، وفي تفسير الكلبي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - الإفضاء - الحصول معها في لحاف

واحد جامعها أو لم يجامعها، ورجح القول الأول بأن الكلام كناية بلاشبهة، والعرب إنما تستعملها فيما يستحي

من ذكره كالجماع، والخلوة لا يستحي من ذكرها فلا تحتاج إلى الكناية، وأيضاً في تعدية الإفضاء إلى ما يدل

على معنى الوصول والاتصال، وذلك أنسب بالجماع، ومن ذهب إلى الثاني قال: إنما سميت الخلوة إفضاء لوصول

الرجل بها إلى مكان الوطء ولا يسلم أن الخلوة لا يستحي من ذكرها، والجملة حال من فاعل (تأخذونه) مفيدة

للتأكيد التكرير وتقرير الاستبعاد أى على أى حال أوفى أى تأخذونه، والحال أنه قد وقع منكم ما وقع ﴿و﴾ قد

﴿أَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا﴾ أى عهداً ﴿غَلِيظًا ٢١﴾ أى شديداً قال قتادة: هو ما أخذ الله تعالى للنساء على

الرجال (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) ثم قال: وقد كان ذلك يؤخذ عند عقد النكاح فيقال: الله عليك

لتمسك بمعروف أو لتسرحن بإحسان، وروى ذلك عن الضحاك. ويحيى بن أبي كثير. وكثير، وعن مجاهد

- الميثاق الغليظ - كلمة النكاح التي استحل بها فروجهن، واستدل بالآية من منع الخلع مطلقاً وقال: إنها ناسخة

لآية البقرة، وقال آخر: إنها منسوخة بها، وروى ذلك عن أبي زيد. وقال جماعة: لا ناسخة ولا منسوخة، والحكم

الذي فيها هو الأخذ بغير طيب نفس، واستدل بها - كما قال ابن الفرس - قوم على جواز المغالاة في المهور،

وأخرج أبو يعلى عن مسروق أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه نهى أن يزداد في الصداق على أربعمائة

درهم فاعترضته امرأة من قريش فقالت: أما سمعت ما نزل الله تعالى (وَأَتِمُّوا إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا)؟ فقال: اللهم غفرأ

كل الناس أقفه من عمر ثم رجع فركب المنبر، فقال: إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة

درهم فمن شاء أن يعطى من ماله ما أحب، وطعن الشيعة بهذا الخبر على عمر رضى الله تعالى عنه لجهله بهذه المسألة

وإلزام امرأة له، وقالوا: إن الجهل مناف للإمامة، وأجيب بأن الآية ليست نصاً في جواز إيتاء القنطار فإنها

على حد قولك: إن جاءك زيد وقد قتل أخاك فاعف عنه، وهو لا يدل على جواز قتل الأخ سلمنا أنها تدل على

جواز إيتائه إلا أننا لا نسلم جواز إيتائه مهر أبلى يحتمل أن يكون المراد بذلك إعطاء الحلى وغيره لا بطريق المهر

بل بطريق الهبة ، والزواج لا يصح له الرجوع عن هبته لزوجته خصوصاً إذا أوحشها بالفراق ، وقوله تعالى :  
( وقد أفضى ) لا يعين كون المؤتي مهراً سلمنا كونه مهراً لكن لانسلم كون عدم المغالاة أفضل منه \*  
فقد روى ابن حبان في صحيحه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم :  
إن من خير النساء أيسرهن صداقا » وعن عائشة رضي الله تعالى عنها صلى الله تعالى عليه وسلم « يمن  
المرأة تسهيل أمرها في صداقها » \*

وأخرج أحمد . والبيهقي مرفوعاً أعظم النساء بركة أيسرهن صداقا ، فهي أمير المؤمنين عن التغالي يحتمل  
أنه كان للتيسير وميلاً لما هو الأفضل ورغبة فيما أشار إليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قولاً وفعلًا ،  
وعدوله عن ذلك وعدم رده على القرشية كان من باب الترغيب في تتبع معاني القرآن واستنباط الدقائق منه ،  
وفي إظهار الكبير العالم المغلوبية للصغير الجاهل تنشيط للصغير وإدخال للسرور عليه وحث له ولأمثاله على  
الاشتغال بالعلم وتحصيل ما يغلب به ، فقولته رضي الله تعالى عنه : اللهم غفرأ كل الناس أفضه من عمر كان من  
باب هضم النفس والتواضع وحسن الخلق وقد دعاه إليه مادعاه ، ومع هذا لم يأمرهم بالمغالاة بل قصارى أمره  
أنه رفع النهي عنهم وتركههم واختيارهم بين فاضل ومفضول ولا إثم عليهم في ارتكاب أى الأمرين شاموا ،  
سلمنا أن هذه المسألة قد غابت عن أفق ذهنه الشريف لكن لانسلم أن ذلك جهل يضر بمنصب الامامة فقد  
وقع لأمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه مثل ذلك وهو إمام الفريقين ، فقد أخرج ابن جرير . وابن عبد البر  
عن محمد بن كعب قال : سألت رجلاً علياً كرم الله تعالى وجهه عن مسألة فقال فيها ، فقال الرجل : ليس هكذا  
ولا كن كذا وكذا ، فقال الأمير : أصبت واخطأنا ( وفوق كل ذى علم عليم ) ، وقد وقع لداود عليه السلام  
ما قص الله تعالى لنا في كتابه من قوله سبحانه : ( وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ) إلى أن قال عز من قائل :  
( ففهمنا سليمان ) فحيث لم ينقص ذلك من منصب النبوة والخلافة المشار إليها بقوله تعالى : ( يادادود إنا جعلناك  
خليفة في الارض ) لا ينقص من منصب الامامة كما لا يخفى ، فمن أنصف جعل هذه الواقعة من فضائل عمر  
رضي الله تعالى عنه لا من مطاعنه ، ولكن لاعلاج لداء البغض والعناد ( ومن يضلل الله فما له من هاد ) \*

( وَلَا تَتَكَبَّوْا مَّا نَكَّحَ آبَاؤُكُمْ ) شروع في بيان من يحرم نكاحها من النساء ومن لا يحرم بعديان كيفية معاشره  
الأزواج ، وهو عند بعض مرتببط بقوله سبحانه : ( لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهأ ) وإنما خص هذا النكاح  
بالنهي ولم ينظم في سلك نكاح المحرمات الآتية مبالغة في الزجر عنه حيث كان ذلك ديدنا لهم في الجاهلية .  
وأخرج ابن سعد عن محمد بن كعب قال : كان الرجل إذا توفي عن امرأته كان ابنه أحق بها أن ينكحها إن  
شاء إن لم تكن أمه ، أو ينكحها من شاء فلما مات أبو قيس بن الأسلت قام ابنه حصن فورث نكاح امرأته  
ولم ينفق عليها ولم يورثها من المال شيئاً فأتت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال : ارجعي لعل  
الله تعالى ينزل فيك شيئاً فنزلت ( ولا تنكحوا ) الآية ، ونزلت أيضاً ( لا يحل لكم ) الخ « وذكر الواحدى .  
وغیره أنها نزلت في حصن المذكور ، وفي الأسود بن خلف تزوج امرأة أبيه ، وفي صفوان بن أمية بن خلف  
تزوج امرأة أبيه فاخته بنت الأسود بن المطلب ، وفي منظور بن ريان تزوج امرأة أبيه مليكة بنت خارجة ،  
واسم الآباء ينتظم الأجداد كيف كانوا باعتبار معنى يعمهما لغة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وفي النهاية  
إن دلالة الأب على الجد بأحد طريقين : إما أن يكون المراد بالأب الأصل . وإما بالاجماع ، ولا يخفى أن كون

الدلالة بالاجماع بما لا معنى له ، نعم لثبوت حرمة من نكحها الجسد بالاجماع معنى لا خفاء فيه فتثبت حرمة ما نكحوها نصاً وإجماعاً ، ويستقل في إثبات هذه الحرمة نفس النكاح أعني العقد إن كان صحيحاً ولا يشترط الدخول ، وإلى ذلك ذهب ابن عباس ، فقد أخرج عنه ابن جرير . والبيهقي أنه قال : كل امرأة تزوجها أبوك دخل بها أو لم يدخل بها فهي عليك حرام ، وروى ذلك عن الحسن . وابن أبي رباح ، وإن كان النكاح فاسداً فلا بد في إثبات الحرمة من الوطء أو ما يجري مجراه من التقبيل والمس بشهوة مثلاً بل هو المحرم في الحقيقة حتى لو وقع شيء من ذلك بملك اليمين ، وبالوجه المحرم ثبتت به الحرمة عندنا ، وإليه ذهب الإمامية ، وخالف الشافعية في المحرم ، وتحقيق ذلك أن الناس اختلفوا في مفهوم النكاح لغة فقيل : هو مشترك لفظي بين الوطء والعقد وهو ظاهر كلام كثير من اللغويين ، وقيل : حقيقة في العقد مجاز في الوطء وعليه الشافعية ، وقيل : بالعكس وعليه أصحابنا ، ولا ينافيه تصريحهم بأنه حقيقة في الضم (١) لأن الوطء من أفرادهِ والموضوع للأعم حقيقة في كل من أفرادهِ على ما أطلقه الأقدمون ، وقد تحقق استعمال النكاح في كل من هذه المعاني ، ففي الوطء قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ولدت من نكاح لا من سفاح » أي من وطء حلال لا من وطء حرام ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « يحل للرجل من امرأته الخاض كل شيء إلا النكاح » ، وقول الشاعر :

ومن أيم قد ( أنكحتها ) رماحنا وأخرى على خال وعم تلهف

وقول الآخر : ( ومنكوحة ) غير موهورة .

وقول الفرزدق : إذ سقى الله قوما صوب عادية فلا سقى الله أرض الكوفة المطرا

التاركين على طهر نساءهم ( والناكحين ) بشطى دجلة البقرا

وفي العقد قول الأعشى : فلا تقربن جارة إن سرها عليك حرام ( فانكحن ) أو تأبدا

وفي المعنى الأعم قول القائل :

ضمنت إلى صدرى معطر صدرها ( نكحت ) أم الغلام صبيها

وقول أبي الطيب : ( أنكحت ) صم حصاه خاف يعملة تغشمت بي إليك السهل والجبلا

فدعى الاشتراك اللفظي يقول تحقق الاستعمال والأصل الحقيقة ، والثاني يقول : كونه مجازاً في أحدهما

حقيقة في الآخر حيث أمكن أولى من الاشتراك ، ثم يدعى تبادل العقد عند إطلاق لفظ النكاح دون الوطء ويحيل

فهم الوطء منه حيث فهم على القرينة ، ففي الحديث الأول هي عطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على

العقد وإن كانت الولادة بالذات من الوطء ، وفي الثاني إضافة المرأة إلى ضمير الرجل فإن امرأته هي المعقود

عليها فيلزم إرادة الوطء من النكاح المستثنى وإلا فسد المعنى إذ يصير يحل من المعقود عليها كل شيء إلا العقد ،

وفي الآيات الإضافة إلى البقر ونفى المهور ، والاستناد إلى الرماح إذ يستفاد أن المراد وطء البقر والمسبيات ،

والجواب منع تبادل العقد عند الإطلاق لغة بل ذلك في المفهوم الشرعي الفقهي ، ولا نسلم أن فهم الوطء

فيما ذكر مسند إلى القرينة وإن تأنت موجودة إذ وجود قرينة تؤيد إرادة المعنى الحقيقي مما يثبت مع إرادة

الحقيقي فلا يستلزم ذلك كون المعنى مجازياً بل الاعتبار مجرد النظر إلى القرينة إن عرف أنه لولاها لم يدل

اللفظ على ما عينته فهو مجاز وإلا فلا ، ونحن في هذه المواد المذكورة نفهم الوطء قبل طلب القرينة ، والنظر في

(١) قال في البحر : وهو مردود فإن الوطء مغاير للضم . وإيده بما في المغرب فارجم إليه اه منه

وجه دلالتها فيكون اللفظ حقيقة وإن كان مقرونا بما إذا نظر فيه استدعى إرادة ذلك المعنى، ألا يرى أن ما ادعوا فيه الشهادة على أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء من بيت الأعشى فيه قرينة تفيد العقد أيضاً فإن قوله : \* فلا تقرين جارة \* نهى عن الزنا بدليل أن سرها عليك حرام فيلزم أن قوله : \* فأنكح \* أمر بالعقد أى فتزوج إن كان الزنا عليك حراما \* أو تأبد \* أى توحش أى كن كالوحش بالنسبة إلى الآدميات فلا يكن منك قربان لهن كما لا يقرهن وحش ، ولم يمنع ذلك أن يكون اللفظ حقيقة في العقد عندهم في البيت إذ هم لا يقولون بأنه مجاز فيه ، وأما ادعاء أنه في الحديث للعقد فيستلزم التجوز في نسبة الولادة إليه لأن العقد إنما هو سبب السبب ، ففيه دعوى حقيقة بالخروج عن حقيقة وهو ترجيح بلا مرجح لو كانا سواء ، فكيف والأنسب كونه في الوطء ليتحقق التقابل بينه وبين السفاح إذ يصير المعنى عن وطء حلال لا وطء حرام فيكون على خاص من الوطء ، والدال على الخصوصية لفظ السفاح أيضاً فثبت إلى هنا أننا لم نزهه على ثبوت مجرد الاستعمال شيئاً يجب اعتباره ، وقد علم أيضاً ثبوت الاستعمال في الضم فاعتباره حقيقة فيه يكون مشتركاً معنويًا من أفراد الوطء والعقد إن اعتبرنا الضم أعم من ضم الجسم إلى الجسم والقول إلى القول ، أو الوطء فقط فيكون مجازاً في العقد لأنه إذا دار بين المجاز والاشتراك اللفظي كان المجاز أولى ما لم يثبت صريحاً خلافه ولم يثبت نقل ذلك بل قالوا : نقل المبرد عن البصريين ، وغلان تغلب عن الكوفيين أنه الجمع والضم ، ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالأجسام لا الأقوال لأنها أعراض يتلاشى الأول منها قبل وجود الثاني فلا يصادف الثاني ما ينضم إليه فوجب كونه مجازاً في العقد - كذا في فتح القدير - \*

إذا علمت ذلك فنقول: حمل الشافعية النكاح في الآية التي نحن فيها على العقد دون الوطء ، واستدلوا بها على حرمة المعقود عليها وإن لم توطأ ، وذهبوا إلى عدم ثبوت الحرمة بالزنا وحمله بعض أصحابنا على العقد فيها ، واستدلوا بها على حرمة نكاح نساء الآباء والأجداد ، وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا وجعلوا حرمة العقد ثابتة بالاجماع ، ثم قالوا : ولو حمل على العقد تكون حرمة الوطء ثابتة بطريق الأولى \*

واعترض بأنه لا ينبغي أن يقال : ثبت حرمة الموطأة بالآية والمعقود عليها بلا وطء بالاجماع لأنه إذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد - ولفظ الدليل الصالح له - كان مراداً منه بلا شبهة ، فإن الاجماع تابع للنص إذ القياس عن أحدهما يكون ، ولو كان عن علم ضروري يخلق لهم ثبت بذلك أن ذلك الحكم مراد من كلام الشارع إذا احتمله ، وحمله آخرون على الوطء والعقد معاً فقد قال الزيلعي : الآية تتناول منكوحة الأب ووطءاً وعقداً صحيحاً ، ولا يضر الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن الكلام نفي ، وفي النفي يجوز الجمع بينهما كما يجوز فيه أن يعم المشترك جميع معانيه ، وقد نقل أيضاً سعدى أفندي عن وصايا الهداية جواز الجمع بين معاني المشترك في النفي وحينئذ لا إشكال في كون الآية دليلاً على حرمة الموطأة والمعقود عليها كما لا يخفى \*

واعترض ما قاله الزيلعي بأنه ضعيف في الأصول ، والصحيح أنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في النفي ولا في الإثبات ، ولا عموم للمشارك مطلقاً ، وفي الاكمل ، والحق أن النفي كما اقتضاه الإثبات فإن اقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والأفلا. ومسألة اليمين المذكورة في المبسوط حلف لا يكلم مواليه - وله أعلن وأسفلون فأبهم ظم حنث - ليست باعتبار عموم المشترك في النفي كما توهم البعض ، وإنما هو لأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز يعمها ، وفي البحر إن الأولى أن النكاح في الآية للعقد كما هو المجمع عليه ، ويستدل

لثبوت حرمة المصاهرة بالوطء الحرام بدليل آخر فليفهم ، و (ما) موصول اسمي واقعة على من يعقل ولا كلام في ذلك على رأى من جوزه مطلقاً ، وكذا على رأى من جوزه إذا أريد معنى صفة مقصودة منه ، وقيل : مصدرية على إرادة المفعول من المصدر أى منكوحات آبائكم ، واختار الطبرى إبقاء المصدر على مصدرية ويكون المراد النهى عن كل نكاح كان لهم فاسد أى لا تنكحوا مثل نكاح آبائكم وليس بالوجيه ((من النساء)) فى موضع الحال من (ما) أو من العائد عليها ، وعند الطبرى متعلقة بنكح ، وذكر غير واحد أنها بيان لما على الوجهين السابقين ، وظاهره أنها يائية ، ويحتمل أن تكون تبعية والبيان معنوى ، ونسكتة مع عدم الاحتياج إليه إذ المنكوحات لا يكن إلا نساء التعميم كأنه قيل : أى امرأة كانت ، واحتمال كونه رفع توهم التغليب فى آبائكم وجعله أعم من الامهات حتى يفيد أنه نهى للبنات عن نكاح منكوح أمها لا يخلو عن خفاء ((إلا ما قد سلف)) أى مات كما روى ذلك عن أبى بن كعب وهو استثناء متصل على المختار عما نكح للبالغة فى التحريم والتعميم ، والكلام حينئذ من باب تأكيد الشئ بما يشبه نقيضه كما فى قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم (بهن فلول من قراع الكتاب)

والمعنى لا تنكحوا حلال آبائكم إلا من مات منهن . والمقصود سد باب الاباحة بالكلية لما فيه من تعليق الشئ بالمحال كقوله تعالى : (حتى يلج الجمل فى سم الخياط) والمعلق على المحال محال ، وقيل : إنه استثناء متصل بما يستلزمه النهى وتستلزمه مباشرة المنهى عنه من العقاب كأنه قيل : تستحقون العقاب بنكاح ما نكح آبائكم إلا ما قد سلف ومضى فانه معفو عنه ، وبهذا التأويل يندفع الاستشكال بأن النهى للمستقبل ، و (ما قد سلف) ماض فكيف يستثنى منه ، وجعل بعض محققى النحاة الاستثناء مداخل فى حكم دلالة المفهوم منقطعاً فحكم على ما هنا بالانقطاع أى لكن ماسلف لا مؤاخذه عليه فلا تلامون به لأن الإسلام يهدم ما قبله فتثبت به أحكام النسب وغيره ، ولا يعد ذلك زناً ، وقد ذكر البلخى أنه ليس كل نكاح حرمه الله تعالى يكون زناً لأن الزنا فعل مخصوص لا يجرى على طريقة لازمة وسنة جارية ، ولذلك لا يقال للشركين فى الجاهلية أولاد زنا ، ولا لأولاد أهل الذمة مثلاً إذا كان ذلك عن عقد بينهم يتعارفونه ، وزعم بعضهم على تقدير الانقطاع أن المعنى لكن ماسلف أتم مقرون عليه ، وحكى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرهم على منكوحات آبائهم مدة ثم أمر بمفارقتهن ، وفعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدرج ، قال البلخى : وهذا خلاف الاجماع ، وما علم من دين الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فالقول به خطأ والمعول عليه من بين الاقوال الاول لقوله سبحانه : ((إنه)) أى نكاح ما نكح الآباء ((كان فاحشة ومقتاً)) فانه تعليل للنهى وبيان لكون المنهى عنه فى غاية القبح كما يدل عليه الاخبار بأنه فاحشة مبغوضا باستحقار جداً حتى كأنه نفس البغض كما يدل عليه الاخبار بآنه مقت ، وإنه لم يزل فى حكم الله تعالى وعلمه موصوفاً بذلك ما رخص فيه لامة من الامم كما يقتضيه (كان) على ما ذكره على بن عيسى وغيره ، وهذا لا يلائم أن يوسط بينهما ما يهون أمره من ترك المؤاخذه على ماسلف منه كما أشار إليه الزمخشري ، وارتضاه جمع من المحققين ، ومن الناس من استظهر كون هذه الجملة خبراً على تقدير الانقطاع وليس بالظاهر ، ومنهم من فسر الفاحشة هنا بالزنا ، وليس بشئ ، وقد كان هذا النكاح يسمى فى الجاهلية نكاح الملقى ، ويسمى الولد منه مقى ، ويقال له أيضاً : مقيت أى مبغوض مستحقر ، وكان من هذا النكاح

- على ما ذكره الطبرسي - الأشعث بن قيس - ومعيط جد الوليد بن عقبة ﴿وَسَاءَ سَيْلًا ٢٢﴾ أي بش طريقاً طريق ذلك النكاح ، ففي ساء ضمير مبهم يفسره ما بعده ، والمخصوص بالذم مخذوف ، وذم الطريق مبالغة في ذم سالكها وكناية عنه ، ويجوز - واختاره الليث - أن تكون ( ساء ) كسائر الأفعال ففيها ضمير يعود إلى ما عاد إليه ضمير به . و ( سيلاً ) تمييز محول عن الفاعل ، والجملة إما مستأنفة لاجل لها من الأعراب ، وإما معطوفة على خبر ( كان ) محكية بقول مضمير هو المعطوف في الحقيقة أي ومقولا في حقه ذلك في سائر الأعصار .

قال الامام الرازي : مراتب القبح ثلاث : القبح العقلي ، والقبح الشرعي ، والقبح العادي ، وقد وصف الله سبحانه هذا النكاح بكل ذلك ، فقوله سبحانه : ( فاحشة ) إشارة إلى مرتبة قبحه العقلي ، وقوله تعالى : ( ومقتاً ) إشارة إلى مرتبة قبحه الشرعي ، وقوله عز وجل : ( وساء سيلاً ) إشارة إلى مرتبة قبحه العادي ، وما اجتمع فيه هذه المراتب فقد بلغ أقصى مراتب القبح ، وأنت تعلم أن كون قوله عز شأنه : ( ومقتاً ) إشارة إلى مرتبة قبحه الشرعي ظاهر على تقدير أن يكون المراد ( ومقتاً ) عند الله تعالى ، وأما على تقدير أن يكون المراد ( ومقتاً ) عند ذوى المروءات فليس بظاهر ، ومن هنا قيل : إن قوله جل شأنه : ( فاحشة ) إشارة إلى القبح الشرعي ( ومقتاً ) إشارة إلى العقلي بمعنى المنافرة ( وساء سيلاً ) إلى العرفي ، وعندى أن لكل وجهاً ، ولعل ترتيب الإمام أولى من بعض الحثيات كما لا يخفى ، وما يدل على فطاعة أمره ما أخرجه عبد الرزاق . وابن أبي شيبة . وأحمد . والحاكم . والبيهقي عن البراء قال : لقيت خالي ومعه الراية قلت : أين تريد ؟ قال : يعني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده فأمرني أن أضرب عنقه وأخذ ماله .

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ ليس المراد تحريم ذاتهن لأن الحرمة وأخواتها إنما تتعلق بأفعال المكلفين ، فالكلام على حذف مضاف بدلالة العقل ، والمراد تحريم نكاحهن لأنه معظم ما يقصد منه ولأنه المتبادر إلى الفهم ولأن ما قبله وما بعده في النكاح ، ولولم يكن المراد هذا كان تخلل أجني بينهما من غير نكحة فلا إجمال في الآية خلافاً للخرجي ، والجملة إنشائية وليس المقصود منها الإخبار عن التحريم في الزمان الماضي ؛ وقال بعض المحققين : لا مانع من كونها إخبارية والفعل الماضي فيها مثله في التعاريف نحو الاسم مادل على معنى في نفسه ولم يقترن بأحد الأزمنة ، والفعل مادل واقترن ، فإنهم صرحوا أن الجملة الماضية هناك خبرية وإلا لما صح كونها صلة الموصول مع أنه لم يقصد من الفعل فيها الدلالة على الزمان الماضي فقط ، وإلا لزم أن يكون حال المعرفة في الزمان الحال والمستقبل ليس ذلك الحال ، وبني الفعل لما لم يسم فاعله لأنه لا يشتبه أن المحرم هو الله تعالى ، و ( أمهاتكم ) تعم الجدات كيف كن إذ الأم هي الأصل في الأصل - كأم الكتاب ، وأم القرى - فنبت حرمة الجدات بموضوع اللفظ وحقيقته لأن الأم على هذا من قبيل المشكك ، وذهب بعضهم إلى أن إطلاق الأم على الجدة مجاز ، وأن إثبات حرمة الجدات بالاجماع ، والتحقيق أن الأم مراد به الأصل على كل حال لأنه إن استعمل فيه حقيقة فظاهر ، وإلا فيجب أن يحكم بإرادته مجازاً فتدخل الجدات في عموم المجاز والمعرف لإرادة ذلك في النص الإجماع على حرمتهم .

والمراد بالبنات من ولدتها أو ولدت من ولدها؛ وتسمية الثانية بنتاً حقيقة باعتبار أن البنت يراد به الفرع - كما قيل به - فيتناولها النص حقيقة أو مجازاً عند البعض، أو عند الكل، ومن منع إطلاق البنت على الفرع مطلقاً قال: إن ثبوت حرمة بنات الأولاد بالاجماع، وقد يستدل على تحريم الجدات وبنات الأولاد بدلالة النص المحرم للعمات والحالات وبنات الاخ والأخت، ففي الأول لأن الأشقاء منهم أولاد الجدات فتحریم الجدات وهن أقرب أولى، وفي الثاني لأن بنات الأولاد أقرب من بنات الأخوة، ثم ظاهر النص يدل على أنه يحرم للرجل بنته من الزنا لأنها بنته، والخطاب إنما هو باللغة العربية مالم يثبت نقل - كلفظ الصلاة ونحوه - فيصير منقولاً شرعياً، وفي ذلك خلاف الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه فقد قال: إن المخلوقة من ماء الزنا تحل للزاني لأنها أجنبية عنه إذ لا يثبت لها توارث ولا غيره من أحكام النسب، ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الولد للفراش» وهو يقتضي حصر النسب في الفراش \*

وقال بعض الشافعية: تحرم إن أخبره نبي - كعيسى عليه السلام - وقت نزوله بأنها من مائه، ورد عليه بأن الشارع قطع نسبها عنه كما تقرر فلا نظر لكونها من ماء سفاحه، واعتراضوا على القائلين بالحرمة بأنهم إما أن يثبتوا كونها بنتاً له بناءً على الحقيقة لكونها مخلوقة من مائه، أو بناءً على حكم الشرع، والأول باطل على مذهبهم طرداً وعكساً، أما الأول فلا أنه لو اشترى بكرة واقتضها وحبسها إلى أن تلد فهذا الولد مخلوق من مائه بلا شبهة مع أنه لا يثبت نسبه إلا عند الاستلحاق، وأما الثاني فلا أن المشرق لو تزوج مغربية وحصل هناك ولد منها مع عدم اجتماعها مع زوجها وحيلولة ما بين المشرق والمغرب بينهما فانه يثبت النسب مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه، والثاني باطل بالاجماع المسلمين على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب إليه وجب على القاضي منعه، وأجيب باختيار الشق الأول إذ لا خلاف بين أهل اللسان في أن المخلوقة من ماء إنسان بنته سواء كان ذلك الماء ماء حلال أو سفاح. والجزئية ثابتة في صورتين، والظاهر أنها هي مبدأ حرمة النكاح، ألا ترى كيف حرم على المرأة ولدها من الزنا إجماعاً، والفرقة بين المسألتين بأن الولد في المسألة الثانية بعضها، وانفصل منها إنساناً، ولا كذلك البنت في المسألة الأولى لأنها انفصلت منه منياً لا تفيد سوى أن البعضية في المسألة الثانية أظهر، وأما إنها تنفي البعضية في المسألة الأولى فلا لأنهم يطلقون البضعة - وهي تقتضي البعضية - على الولد المنفصل منياً من أبيه، فيقولون: فلان بضعة، وفلانة بضعة من فلان، وإنكار وجود الجزئية في المسألتين مكبرة: وعدم ثبوت التوارث مثلاً بين المخلوقة من ماء الزنا وصاحب الماء ليس لعدم الجزئية وكونها ليست بنته حقيقة بل للاجماع على ذلك، ولولاه لورثت لما يرث ولد الزنا أمه \*

وما ذكر في بيان إبطال الطرد من أنه لو اشترى بكرة واقتضها وحبسها فولدت فالولد مخلوق من مائه قطعاً مع أنه لا يثبت نسبه إلا بالاستلحاق أخذه من قول الفقهاء في الأمة إذا ولدت عند المولى أنه لا يثبت نسب ولدها منه إلا أن يعترف به، ولا يكفي أنه وطأها فولدت، لكن في الهداية وغيرها إن هذا حكم، فأما الديانة بينه وبين الله تعالى - فالمرءى عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه - أنه إن كان حين وطئها لم يعزل عنها وحسنها عن مظان رية الزنا يلزمه من قبل الله تعالى أن يدعيه بالاجماع لأن الظاهر - والحال هذه - كونه منه، والعمل بالظاهر واجب، وإن كان عزل عنها أولاً أو لم يعزل. ولكن لم يحسنها فتركها تدخل وتخرج بلارقيب مأمون جاز له أن ينفيه لأن هذا الظاهر - وهو كونه منه بسبب أن الظاهر عدم زنا المسلمة - يعارضه ظاهر آخر وهو كونه من غيره لوجود

أحد الدليلين على ذلك ، وهما العزل ، أو عدم التحصين ، وفيه روايتان أخريان عن أبي يوسف ومحمد ذكرهما في المبسوط فقال :وعن أبي يوسف إذا وطئها ولم يستبرئها بعد ذلك حتى جاءت بولد فعليه أن يدعيه سواء عزل عنها أو لم يعزل حصنها أو لم يحصنها تحسینا للظن بها وحملها لأمرها على الصلاح مالم يتبين خلافه ، وهذا كذهب الجمهور لأن ماظهر بسببه يكون غيالا به عليه حتى يتبين خلافه ، وعن محمد لا ينبغي أن يدعي ولدها إذا لم يعلم أنه منه ولكن ينبغي أن يعتق الولد، وفي الايضاح ذكرهما بلفظ الاستحباب، فقال: قال أبو يوسف: أحب أن يدعيه، وقال محمد: أحب أن يعتق الولد ، وقال في الفتح بعد كلام: وعلى هذا ينبغي أن لو اعترف فقال: كنت أظن لقصد الولد عند مجيئها بالولد أن يثبت نسب ماأنت به وإن لم يقل هو ولدى لأن ثبوته بقوله: هو ولدى بناء على أن وطأه حينئذ لقصد الولد، وعلى هذا قال بعض فضلاء الدرس: ينبغي أنه لو أقر أنه كان لا يعزل عنها وحصنها أن يثبت نسبه من غير توقف دعواه ، وإن كنا نوجب عليه في هذه الحالة الاعتراف به فلا حاجة إلى أن نوجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت نسبه بل يثبت نسبه ابتداءً ، وأظن أن لا بعد في أن يحكم على المذهب بذلك انتهى ، وفي المبسوط أنه إذا تطاول الزمان ألحق به لأن التطاول دليل إقراره لأنه يوجد منه حينئذ مايدل على الاقرار من قبول التهنة ونحوه فيكون كالتصريح بإقراره \*

ومن مجموع ما ذكره لم يعلم ما في كلام المعترض، وأن للخصم عدم تسليمه لكن ذكر في البحر متعباً: ظن بعض الفضلاء أنه لا يصح أن يحكم على المذهب به لتصريح أهله بخلافه، ونقل نص البدائع في ذلك، ثم قال فإن أراد الثبوت عند القاضي ظاهراً فقد صرحوا أنه لا بد من الدعوة مطلقاً، وإن أراد فيما بينه وبين الله تعالى فقد صرح في الهداية وغيرها بأن ما ذكرناه من اشتراط الدعوة إنما هو في القضاء إلى آخر ما ذكرناه لكن في المجتبى لا يصح إعتاق المجنون وتديره ويصح استيلاده ، فهذا إن صح يستثنى من الحكم وهو مشكل انتهى ، وعلى هذا يقال في المسألة التي ذكرها المعترض: المولود ولد للمولى في نفس الأمر لأنه مخلوق من مائه وولد الزنا كذلك وزيادة حيث انضم إلى ذلك الاقرار ، والله سبحانه جعل مناط الحرمة البنوة وهي متحققة في مسألتنا فكيف يحل النكاح في نفس الأمر ، وعدم ثبوت التوارث ونحوه كما قلنا كان إجماعاً ، وعدم الاستلحاق قضاءً إلا بالدعوى أمر آخر وراء تحقق البنوة في نفس الأمر فكم متحقق في نفس الأمر لا يقضى به وكما مقضى به غير متحقق في نفس الأمر - كما في خبر الفرس التي اشتراها رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأعرابي وشهد له خزيمة لما أنكر الأعرابي البيع - وقد حقق الكلام في بحث الاستيلاد في فتح القدير وغيره من مبسوطات كتب القوم ، وما ذكر في إبطال العكس من مسألة تزوج المشرقي بمغربية فلا نسلم القطع فيها بأن الولد ليس مخلوقاً من مائه لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات فيتصور أن يكون الزوج صاحب خطوة أوجنى ، وأنه ذهب إلى المغرب فجامعها، ولولا قيام هذا الاحتمال مع قيام النكاح لم يلحق الولد به ، ألا ترى كيف قال الأصحاب: لو جاءت امرأة الصبي بولد لم يثبت نسبه منه لعدم تصور ذلك هناك والتصور شرط ، وقيام الفراش وحده غير كاف على الصحيح ، ولعل اعتبار هذه البنوة قضاءً وإلا فحيث لم يكن الولد مخلوقاً من مائه لا يقال له ولد الزوج في نفس الأمر وإنما اعتبروا ذلك مع ضعف الاحتمال ستراً للحرائر وصيانة للولد عن الضياع ، وقريب من هذا ما ذهب إليه الشافعي . ومالك . وأحمد رحمهم الله تعالى في باب الاستيلاد أن الجارية إذا ولدت يثبت نسب الولد من المولى إذا أقر بوطئها مع العزل كما يثبت مع عدم العزل بل لو وطئها في دبرها يلزمه الولد عند مالك ، ومثله عن أحمد ، وهو وجه مضعف للشافعية ،

وقيل : إن بين هذه المسألة ومسألة تزويج المشرق بمغربية بعداً كبعد ما بين المشرق والمغرب لأن الوطء هنا متحقق في الجملة من غير حاجة إلى قطع برارى وقفار ولا كذلك هناك والله تعالى أعلم . والبنات جمع بنت في المشهور وصحح أن لامها واو كأخت وإنما رد المحذوف في أخوات ولم يرد في بنات حملاً لكل واحد من الجمعين على مذكره ، فذكر بنات لم يرد إليه المحذوف بل قالوا فيه بنون ، ومذكر أخوات رد فيه محذوفه فقالوا في جمع أخ : إخوة وأخوات ، وقد نظم الدنوشرى السؤال فقال :

أيها الفاضل اللبيب تفضل بجواب به يكون رشادى  
لفظ أخت ولفظ بنت إذا ما جمعا جمع صحة لافساد  
فلا خت ترد لام وأما لفظ بنت فلا فأوضح مرادى  
مع تعويضهم من اللام تاماً فيهما لا برحت أهل اعتمادى  
وقد أجاب هو رحمه الله تعالى عن ذلك بقوله :

لفظ أخت له انضمام بصدر ناسب الواو فاكتسى بالمعاد

وقال أبو البقاء : التاء فيها ليست للتأنيث لأن تاء التأنيث لا يسكن ما قبلها ، وتقلب هاءاً في الوقف فبنات ليس بجمع بنت بل بنه ، وكسرت الباء تنبيهاً على المحذوف قاله الفراء ، وقال غيره : أصلها الفتح وعلى ذلك جاء جمعها ، ومذكرها وهو بنون ، وإلى ذلك ذهب البصريون ، وأما أخت فالتاء فيها بدل من الواو لأنها من الأخوة ، والأخوات ينتظم من الجهات الثلاث . وكذا الباقيات لأن الاسم يشمل الكل ويدخل في العمات والخالات أولاد الأجداد والجندات وإن علواً ، وكذا عمة جده وخالته وعمه جدته وخالاتها لأب وأم أو لأب أو لام وذلك كله بالاجماع ، وفي الخاتنة وعمه العمة لأب وأم أو لأب كذلك ، وأما عمة العمة لأم فلا تحرم ، وفي المحيط : وأما عمة العمة فان كانت العمة القربى عمة لأب وأم أو لأب فعممة العمة حرام لأن القربى إذا كانت أخت أبيه لأب وأم أو لأب فان عمتها تكون أخت جده أب الأب وأخت أب الأب حرام لأنها عمة وإن كانت القربى عمة لأم فعممة العمة لا تحرم عليه لأن أب العمة يكون زوج أم أبيه فعمتها تكون أخت زوج الجدة أم الأب ، وأخت زوج الأم لا تحرم ، فأخت زوج الجدة أولى أن لا تحرم ، وأما خالة الخالة فان كانت الخالة القربى خالة لأب وأم أو لأم فخالتها تحرم عليه ، وإن كانت القربى خالة لأب فخالتها لا تحرم عليه لأن أم الخالة القربى تكون امرأة الجد أب الأم لأم أمه فأختها تكون أخت امرأة الأب وأخت امرأة الجد لا تحرم عليه انتهى ، ولا يخفى أنه كما يحرم على الرجل أن يتزوج بمن ذكر يحرم على المرأة التزوج بنظير من ذكر ، والظاهر أن هذا التحريم الذى دلت عليه الآية لم يثبت في جميع المذكورات في سائر الأديان ، نعم ذكروا أن حرمة الأمهات ، والبنات كانت ثابتة حتى في زمان آدم عليه السلام ولم يثبت حل نكاحهن في شئ من الأديان ، وقيل : إن زرادشت نبي المجوس بزعمهم قال بحله ، وأكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذاباً ، وعدم إيذاء الصفر المذاب له لأدوية كان يلطخ بها جسده - وقد شاهدنا من يحمل النار بيده بعد لطنها بأدوية مخصوصة ولا تؤذيه - وحينئذ لا يصلح أن يكون معجزة .

وأما حل نكاح الأخوات فقد قيل : إنه كان مباحاً في زمان آدم عليه السلام للضرورة وكانت حواء عليها السلام تلد في كل بطن ذكراً وأنثى فيأخذ ذكر البطن الثانية أنثى البطن الأولى ، وبعض المسلمين ينكر ذلك ويقول :

إنه بعث الحور من الجنة حتى تزوج بهن أبناء آدم عليه السلام ، ويرد عليه أن هذا النسل حيثئذ لا يكون محض أولاد آدم وذلك باطل بالاجماع ﴿ وَأُمَّهُنَّ أَلْفٌ تَلَّى آرَضَعْنَكُمْ وَأَخَوْتَكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ ﴾ عطف على سابقه والرضاعة بفتح الراء مصدر رضع كسمع وضرب ، ومثله الرضاعة بالكسر ، والرضع يسكون الضاء وفتحها ، والرضاع كالسحاب ، والرضع كالكتف ، وحكوا رضع ككرم ورضاعا كقتال ، وقد تبدل ضاده تاء ، ورضاعا كسؤال لكن المضموم كالمرضعة تقتضي الشركة ، ويقال : أرضعت المرأة فهي مرضع إذا كان لها ولد ترضعه فان وصفها بارضاع الولد قلت : مرضعة ، ومعناها لغة مص الثدي ، وشرعا مص الرضيع من ثدى الآدمية في وقت مخصوص ، وأرادوا بذلك وصول اللبن من ثدى المرأة إلى جوف الصغير من فمه أو أنفه في المدة الآتية سواء وجد مص أو لم يوجد ، وإنما ذكروا المص لأنه سبب للوصول فأطلقوا السبب وأرادوا المسبب ، وقد صرح في الخاتمة أنه لا فرق بين المص والسعوط ونحوه ، وقيدوا بالآدمية ليخرج الرجل والبهيمة ، وتقرء بالامام البخارى - وهو سبب فتنه في قول - فذهب فيما إذا ارتضع صبي وصبية من ثدى شاة إلى وقوع الحرمة بينهما وأطلقت لتشمل البكر والثيب الحية والميتة ، وقيدنا بالفهم والأنف ليخرج ما إذا وصل بالاقطار في الأذن . والاحليل والجائفة والآمة وبالحنقة في ظاهر الرواية ، وخرج بالوصول ما لو أدخلت المرأة حلبة ثديها في فم رضيع ولا تدرى أدخل اللبن في حلقه أم لا لا يحرم النكاح لان في المانع شكاً ، وقد نزل الله سبحانه الرضاعة منزلة النسب حتى سمي المرضعة أمّاً للرضيع ، والمرضعة أختاً ، وكذلك زوج المرضعة أبوه وأبواه جداه وأخته عمته ، وكل ولد ولد له من غير المرضعة قبل الرضاع وبعده فهم إخوته وأخواته لأبيه ، وأم المرضعة جدته ، وأختها خالته ، وكل ولد لها من هذا الزوج فهم إخوته وأخواته لأبيه وأمه ، ومن ولد لها من غيره فهم إخوته وأخواته لأمه ، ومن هنا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما أخرجه البخارى . ومسلم من حديث عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم : « يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب » .

وذهب كثير من المحققين كمولانا شيخ الاسلام . وغيره إلى أن الحديث جار على عموميه وأما أم أخيه لاب وأخت ابنه لأم وأم ابنه وأم عمه وأم خاله لاب فليست حرمتهم من جهة النسب حتى تخل بعمومه ضرورة حلهم في صورة الرضاع بل من جهة المصاهرة ، ألا يرى أن الاولى وطوأة أبيه والثانية بنت موطوأنه . والثالثة أم موطوأنه . والرابعة موطوأة جده الصحيح . والخامسة موطوأة جده الفاسد ، ووقع في عبارة بعضهم استثناء صور بعد سوق الحديث ، وأنهى في البحر المسائل المستثنيات إلى إحدى وثمانين مسألة ، وأطال الكلام في هذا المقام ، وأتى بالعجب العجيب ، وظاهر الآية أنه لا فرق بين قليل الرضاع وهو ما يعلم وصوله إلى الجوف وكثيره في التحريم ، وأما خبر مسلم « لا تحرم المصة والمصتان » وما دل على التقدير فتنسوخ (١) صرح بنسخه ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حين قيل له : إن الناس يقولون : إن الرضعة لا تحرم فقال : كان ذلك ثم نسخ . وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : آل أمر الرضاع إلى أن قليله وكثيره يحرم ، وروى عن ابن عمر أن القليل يحرم ، وعنه أنه قيل له : إن الزبير يقول : لا بأس بالرضعة والرضعتين فقال : قضاء الله تعالى خير من

قضاء ابن الزبير ، وتلا الآية ، وقال الشافعي عليه الرحمة على مانقله أصحابنا (١) عنه لا يثبت التحريم إلا بخمس رضعات مشبعات في خمسة أوقات متفصلة عرفا ، وعن أحمد روايتان كقولنا . وكقوله ، واستدل على ذلك بما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث الزبير أنه قال : « قال صلى الله تعالى عليه وسلم : لا تحرم المصاة والمصتان ولا الإملاجة والإملاجتان ، ووجه الاستدلال بذلك بأن المصاة داخله في المصتين ، والإملاجة في الإملاجتين ، فحاصله لا تحرم المصتان ولا الإملاجتان ففي التحريم على أربع فإزم أن يثبت بخمس \*

واعترضه ابن الهمام بأنه ليس بشئ ، أما أولا فلا أن مذهب الشافعي ليس التحريم بخمس مصات بل بخمس شعبات في أوقات ، وأما ثانياً فلا أن المصاة فعل الرضيع والإملاجة الإملاجة فعل المرضعة ، فحاصل المعنى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها ثم حقق أن ما في هذه الرواية لا ينبغي أن يكون حديثاً واحداً بأن الإملاجة ليس حقيقة المحرم بل لازمه من الارتضاع ففي تحريم الإملاجة نفى تحريم لازمه فليس الحاصل من لا تحرم الإملاجتان إلا لا يحرم لازمهما أعنى المصتين فلو جمعا في حديث كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم أن لا يصح أن يراد إلا المصتان لا الأربع ، وعلى هذا يجب كون الراوى وهو الزبير رضى الله تعالى عنه - أراد أن يجمع بين ألفاظه صلى الله تعالى عليه وسلم التي سمعها منه في وقتين كأنه قال : « قال رسول الله ﷺ : لا تحرم المصاة والمصتان » وقال أيضا : « لا تحرم الإملاجة والإملاجتان » \* وقيل : في وجه الاستدلال طريق آخر ، وهو أن الحديث ناف لما ذهب اليه الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه فيثبت به مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى لعدم القائل بالفصل ، واعتراض بأن القائل بالفصل أبو ثور . وابن المنذر . وداود . وأبو عبيد ، وهؤلاء أئمة الحديث قالوا : المحرم ثلاث رضعات ، والقول بعدم اعتبار قولهم في حيز المنع لقوة وجهه بالنسبة إلى وجه قول الشافعي \*

واستدل به بعض أصحابه على هذا المطالب بما رواه مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من : ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرم من فتوفى النبي ﷺ وهي فيما يقرأ من القرآن ، وفي رواية أنه كان في صحيفة تحت سريري فلما مات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تشاغلنا بموته فدخلت دواجن فأكلتها ، وبما روى عن عائشة أيضا قالت : جاءت سهيلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة إلى النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه فقال ﷺ : « أَرْضَعِي سَالِمًا خَمْسًا تَحْرُمُ بِهَا عَلَيْهِ » والجواب أن جميع ذلك منسوخ كما صرح بذلك ابن عباس فيما مر \* ويدل على نسخ ما في خبر عائشة الأول أنه لو لم يكن منسوخا لزم ضياع بعض القرآن الذي لم ينسخ والله تعالى قد تكفل بحفظه ، وما في الرواية لا ينافي النسخ لجواز أن يقال : إنها رضى الله تعالى عنها أرادت أنه كان مكتوبا ولم يغسل بعد للقرب حتى دخلت الدواجن فأكلته ، والقول بأن ما ذكر إنما يلزم منه نسخ التلاوة فيجوز أن تكون التلاوة منسوخة مع بقاء الحكم - كالشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما - ليس بشئ لأن ادعاء بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج إلى دليل وإلا فالأصل أن نسخ الدال يرفع حكمه ، وما نظر به لولا ما علم بالسنة . والاجماع لم يثبت به ، ثم الذي نجزم به في حديث سهيلة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يرد أن يشبع سالما خمس رضعات في خمسة أوقات متفصلات جائعا لأن الرجل لا يشبعه من اللبن رطل ولا رطلان فأين تجد الآدمية في ثديها

قدر ما يشبهه هذا محال عادة ، فالظاهر أن معدود خمس فيه إن صح أنها من الخبر المصات ، ثم كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه فلعل المراد أن تحلب له شيئاً مقداره مقدار خمس رضعات فيشربه - كما قال القاضي - وإلا فهو مشكل ، وقد يقال : هو منسوخ من وجه آخر لأنه يدل على أن الرضاع في الكبر يوجب التحريم لأن سالماً كان إذ ذاك رجلاً وهذا مما لم يقل به أحد من الأئمة الأربعة فإن مدة الرضاع التي تتعلق به التحريم ثلاثون شهراً عند الإمام الأعظم ، وستان عند صاحبيه ومستندهما قوى جداً ، وإلى ذلك ذهب الأئمة الثلاثة ، وعن مالك : ستان وشهر ، وفي رواية أخرى شهران ، وفي أخرى ستان وأيام ، وفي أخرى مادام محتاجاً إلى اللبن غير مستغن عنه ، وقال : زفر ثلاث سنين ، نعم قال بعضهم : خمس عشرة سنة ، وقال آخرون : أربعون سنة ، وقال داود : الإرضاع في الكبر محرم أيضاً ، ولا حد للمدة - وهو مروي عن عائشة رضي الله تعالى عنها - وكانت إذا أرادت أن يدخل عليها أحد من الرجال أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن ترضعه ، وروى مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنهم خالفن عائشة في هذا ، وعدة من رأى رأيها في هذا الباب خبر سهلة مع أن الآثار الصحيحة على خلافه ، فقد صح مرفوعاً وموقوفاً « لا رضاع إلا ما كان في حولين » وفي الموطأ . وسنن أبي داود عن يحيى بن سعيد « أن رجلاً سأل أبا موسى الأشعري فقال : إني مصصت من امرأتى نديها لبناً فذهب في بطني فقال : أبو موسى لا أراها إلا قد حرمت عليك فقال : ابن مسعود انظر ما تنقي به الرجل فقال أبو موسى : فما تقول أنت ؟ فقال ابن مسعود : لا رضاع إلا في حولين ، فقال أبو موسى : لا تسألوني عن شيء مادام هذا الخبر بين أظهركم ، وفيه عن ابن عمر جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فقال : كانت لي وليدة فكنت أصيها فعمدت امرأتى إليها فأرضعتها فدخلت عليها فقالت : دونك قدر الله أرضعتها قال عمر : أرجعها وأت جاريك فإنما الرضاعة رضاعة الصغر ، وروى الترمذي - وقال حديث صحيح - من حديث أم سلمة أنه قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا يحرم من الرضاع إلا التقى الامعاء في الثدي وكان قبل الفطام ، وفي سنن أبي داود من حديث ابن مسعود يرفعه « لا يحرم من الرضاع إلا ما نبت اللحم وأنشز العظم (١) حتى إن عائشة نفسها رضي الله تعالى عنها روت ما يخالف عملها ، في الصحيحين عنها أنها قالت : « دخل على رسول الله ﷺ وعندى رجل فقال : يا عائشة من هذا ؟ فقلت : أخى من الرضاعة فقال : يا عائشة انظرن من إخوانكم إنما الرضاعة من المجاعة » واعتبر مروياً دون رأيها لظهور غفلتها فيه وعدم وقوع اجتهادها على المحز ، ولهذا قيل : يشبه أنها رجعت كما رجع أبو موسى لما تحقق عندها النسخ ؛ وحمل كثير من العلماء حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم ، وجعلوا أيضاً العفو عن مباشرة العورة من الخواص .

هذا ومن غرائب ما وقفت عليه مما يتعلق بهذه الآية عبارة من مقامة للعلامة السيوطي رحمه الله تعالى سماها « الدوران الفلكي على ابن الكري » وفيها يخاطب الفاضل المذكور بما نصه : ماذا صنعت بالسؤال المهم الذي دار في البلد ولم يجب عنه أحد ، وهو الفرق بين قوله تعالى : (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) وبين ما لو قيل : واللاتي أرضعنكم أمهاتكم حيث رتب على الأول خمس رضعات واردة ، ولو قيل : الثاني لا كتنى برضعة واحدة ، ولقد ورد على وسبق إلى فلم أكتب عليه مع أن جوابه نصب عيني ، وعتيد لدى لا يحول شيء بينه وبين لا نظل هل من رجل رشيد أو أحد له في العلم قصر مشيد هلا أبدعت فيه جواباً مسدداً ، ونوعت فيه طرائق قدداً ،

واتخذت بذلك على دعوى العلم ساعداً وعضداً وهاله نحو عامين ما حلاه أحد بحرف ، ولا رمقه ناظر بطرف ولا أودعه ذو ظرف بظرف ، ولو شئت أنا لكتبت عليه عدة مؤلفات واسطرت فيه خمس مصنفات ، بسيط حرز ، ووسيط غريز ، ومختصر وجيز ، ومنظومة ذات تطريز ، ومقامة إنشاء كأنها ذهب إبريز انتهى كلامه \*  
 ﴿ وأقول ﴾ لعل الفرق أنه سبحانه لما ذكر ( أمهاتكم ) في هذه الآية معطوفاً على ما تقدم في الآية السابقة وفيها تحريم الأمهات بقى الذهن مشرباً إلى بيان الفارق بين هذه الأمهات وتلك الأمهات فأتى سبحانه بقوله : ( اللاتي أرضعنكم ) يائناً لذلك دافعاً لتوهم التكرار فكان قيد الارضاع الواقع صلة معتنا به أتم اعتناء ، وما يترتب على هذا الاعتناء أينا لو حظ ، وقد لوحظ في الآية خمس مرات الأولى حين أتى به فعلاً ، والثانية حين أسند إلى الفاعل أعنى ضمير النسوة ، والثالثة حين تعلق بالمفعول أعنى ضمير المخاطبين ، والرابعة حين جعل جزء الجملة الواقعة صلة الموصول ، والخامسة حين جعل ( اللاتي ) صفة ( أمهاتكم ) لأن وصفته لها باعتبار الصلة بلا شبهة فهذه خمس ملاحظات للارضاع في هذا التركيب تشير إلى أن ما به تحصل الامومة خمس رضعات ، وهذا أحد الأسرار لاختيار هذا التركيب مع إمكان تراكيب غيره لعل بعضها أخصر منه ، وكثيراً ما وقع في القرآن تراكيب وتعبيرات يشار بها إلى أمور واقعية بينها وبين ما في تلك التعبيرات مناسبة مثل ما وقع في قوله تعالى : ( ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ) من الاحتباك المشير إلى ما بين الزوجين من الائتلاف ، وما وقع في قوله تعالى : ( أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه ) من الادغام في ( يمل ) المشير إلى حال الفاعل وهو الآخر المعقود اللسان في كثير من الأقوال ، وما وقع في قوله تعالى : ( كل في فلك ) من عدم الاستحالة بالانعكاس المشير إلى كرية الافلاك في رأى إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة \*

وليس هذا من باب الاستدلال بل من باب الإشارة المقوية له ، ألا ترى أنه لم يستدل أحد من ذهب إلى اشتراط الخمس بهذه الآية ولكن استدلوا عليه بورود الخمس في الاخبار ، وإلى ذلك تشير عبارة الجلال السيوطي رحمه الله تعالى ، وهذه الإشارة مفقودة في القول المفروض أعنى واللاتي أرضعنكم أمهاتكم ، لأن العطف فيه لا يؤهم التكرار لعدم تقدم نظيره فلا يشرأب الذهن إلى ما يذكر بعد كما اشرأب فيما ذكر قبل ، فلا داعي لاعتباره أينا لو حظ كما كان كذلك هناك بل يكفي اعتباره مرة واحدة وهي أدنى ما لتحقيق به الماهية لاسيما وقد ذكر بعد ( أمهاتكم ) على أنه بدل والبدل كما قالوا : هو المقصود بالنسبة على نية تكرار العامل المفيد لتقرير معنى الكلام وتوكيده ، وهذا التوكيد أيضاً مشعر بوحدة الارضاع لأن التحريم بالرضعة الواحدة بما يكاد يستبعد فيحتاج إلى توكيده بخلاف الرضعات العديدة ، وقد رأيت في بعض نسخ شرح صحيح مسلم للإمام النووي بعد ذكر استدلال الامام مالك رضي الله تعالى عنه على دعوى ثبوت الحرمة برضعة واحدة بقوله تعالى : ( وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ) حيث لم يذكر عدداً مانصه : واعترض أصحاب الشافعي على المالكية فقالوا : إنما كانت تحصل الدلالة لكم لو كانت الآية واللاتي أرضعنكم أمهاتكم انتهى ، ولم يصرح رحمه الله تعالى بأن الآية التي استدلت بها المالكية مشعرة بالخمس بل اقتصر على أن الدلالة على الواحدة لا تحصل بها وأراد أن ما أثرنا اليه من الإشعار القوي إلى التعدد يأبى حمل الماهية على أقل ما تحقق فيه ، وفي بعض نسخ ذلك الشرح واعترض أصحاب الشافعي على المالكية فقالوا : إنما كانت تحصل لكم الدلالة لو كانت الآية واللاتي أرضعنكم وأمهاتكم بواو بين ( أرضعنكم ) وبين ( أمهاتكم ) والظاهر أنها غلط من الناسخ ، والتزام توجيهها تعسف رأينا تركه ربماً .

هذا ماظهر لنظري القاصر وفكري الفاتر، ولقد سألت بالرفق عن هذا الفرق جمعاً من علماء عصرى، وراجعت شرح ذلك المتن جميع الفضلاء الذين تضمنتهم حواشى مصرى فلم أر من نطق ببنت شفة ولا من ادعى في حل ذلك الاشكال معرفة مع أن منهم من خضعت له الاعناق، وطبقت فضائله الآفاق، وما رأيت من المروءة أن أمهلهم حتى ينقر في الناقور أو انتظر بنات أفكارهم إلى أن يلد البغل العاقور الباقور، فكتبت ما ترى ولست على يقين أنه الأولى والأحرى فتأمل، فلبسك الذهن اتساع والحق أحق بالتابع (وأمهات نسائكم) شروع في بيان المحرمات من جهة المصاهرة إثر بيان المحرمات من جهة الرضاغة التي لها حمة كلحمة النسب \*

والمراد بالنساء المنكوحات على الاطلاق سواء كن مدخولاً بهن أولاً وهو مجمع عليه عند الأئمة الأربعة لكن يشترط أن يكون النكاح صحيحاً أما إذا كان فاسداً فلا تحرم الأم إلا إذا وطئ بنتها، أخرج البيهقي في سننه وغيره من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها داخل بالابنة أولم يدخل وإذا تزوج الأم ولم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج الابنة» وإلى ذلك ذهب جماعة من الصحابة. والتابعين، وعن ابن عباس روايتان، فقد أخرج ابن المنذر عنه أنه قال: «النساء مبهمات إذا طلق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها أو ماتت لم تحل له أمها» \*

وأخرج هو أيضاً عن مسلم بن عويّر أنه قال: نكحت امرأة فلم أدخل بها حتى توفي عمى عن أمها فسألت ابن عباس فقال: انكح أمها، وعن زيد بن ثابت أيضاً روايتان، فقد أخرج مالك عنه أنه سئل عن رجل تزوج امرأة فقارحها قبل أن يمسه هل تحل له أمها؟ فقال: لا الأم مبهمة ليس فيها شرط إنما الشرط في الربائب. وأخرج ابن جرير. وجماعة عنه أنه كان يقول: إذا ماتت عنده فأخذ ميراثها كره أن يخلف على أمها، وإذا طلقها قبل أن يدخل بها فلا بأس أن يتزوج أمها، وحكى عن ابن مسعود كان يفتى بحل أم المرأة إذا لم يكن دخل ببنتها ثم رجع عن ذلك، فقد أخرج مالك عنه أنه استفتى بالكوفة عن نكاح الأم بعد البنت إذا لم تكن البنت مست فأرخص في ذلك، ثم أنه قدم المدينة فسئل عن ذلك فأخبر أنه ليس بإقال، وإن الشرط في الربائب فرجع إلى الكوفة فلم يصل إلى بيته حتى أتى الرجل الذي أفتاه بذلك فأمره أن يفارقها \*

وأخرج ابن أبي حاتم عن على كرم الله تعالى وجهه أنه سئل في الرجل يتزوج المرأة ثم يطلقها أو تموت قبل أن يدخل بها هل تحل له أمها؟ فقال: هي بمنزلة الربيبة، وإلى ذلك ذهب ابن الزبير. ومجاهد، ويدخل في لفظ الأمهات الجدات من قبل الأب والأم وإن علون وإن كانت امرأة الرجل أمة فلا تحرم أمها إلا بالوطء أو دواعيه لأن لفظ النساء إذا أضيف إلى الأزواج كان المراد منه الحرائر كما في الظهار والإيلاء، وقرئ

(وأمهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن) (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمُ) الربائب جمع ربيبة ورب وربى بمعنى، والريبب فعيل بمعنى مفعول، ولما ألحق بالاسماء الجامدة جاز لجوق التاء له وإلا ففعليل بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث، وهذا معنى قولهم: إن التاء للنقل إلى الاسمية، والريبب ولد المرأة من آخر سمى به لأنه يربيه غالباً كما يرب ولده، والحجور جمع حجر بالفتح والكسر، وهو في اللغة حضن الانسان أغنى مادون إبطه إلى الكشح، وقالوا: فلان في حجر فلان أى في كنفه ومنعته، وهو المراد في الآية، ووصف الربائب بكونهن في الحجور مخرج مخرج الغالب والعادة إذ الغالب كون البنت مع الام عند الزوج، وفائدته تقوية علة الحرمة كما أنها النسكته في إيرادهن باسم الربائب دون بنات النساء، وقيل: ذكر ذلك للتشجيع عليهم نحو (أضعافاً مضاعفة)

في قوله تعالى : ( لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ) ولولا ما ذكر ثبتت الاباحة عند انتفائه بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة وبالرجوع إلى الاصل وهو الاباحة عند من لا يعتبر المفهوم لأن الخروج عنه إلى التحريم مقيد بقيد فإذا اتنى القيد رجع إلى الاصل لا بدلالة اللفظ ، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه يقول بحل الربية إذا لم تكن في الحجر ، فقد أخرج عبد الرزاق . وابن أبي حاتم بسند صحيح عن مالك بن أوس قال : « كانت عندى امرأة فتوفيت وقد ولدت لى فوجدت عليها فلقينى على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه فقال : مالك ؟ فقلت : توفيت المرأة فقال : لها بنت ؟ قلت : نعم وهى بالطائف قال : كانت فى حجر ك ؟ قلت : لا قال : أنكحها قلت : فأين قوله تعالى : ( وربائبكم اللاتي فى حجوركم ) ؟ قال : إنما لم تكن فى حجر ك إنما ذلك إذا كانت فى حجر ك » وإلى هذا ذهب داود ، والاول مذهب الجمهور ، واليه رجع ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، ويدخل فى الحرمة بنات الربية والريب وإن سفلن لأن الاسم يشملهن بخلاف الأبناء والآباء لأنه اسم خاص بهن فلذا جاز التزوج بأُم زوجة الابن وبناتها ، وجاز للابن التزوج بأُم زوجة الأب وبناتها .

وقال بعض المحققين : إن ثبوت حرمة المذكورات بالاجماع ( من نساءكم التي دخلتم بهن ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من ( ربائبكم ) أو من ضميرها المستكن فى الظرف أى اللاتي استقررن فى حجوركم كائنات من نسائكم الخ ، و ( اللاتي ) صفة للنساء المذكور قبله ، وهى للتقييد إذ ربية الزوجة الغير المدخول بها ليست بحرام ولا يجوز كون الجار حالا من أمهات أيضاً ، أو بما أضيفت هى إليه ضرورة أن الحالية من ربائبكم أو من ضميره يقتضى كون ( من ) ابتدائية وحاليتها من أمهات ، أو ( من نسائكم ) يستدعى كونها بيانية ، وادعاء كونها اتصالية كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » ، وقوله : إذا حاولت فى أسد فجوراً فلست (١) منك ولست منى

وهو معنى ينظم الابتداء والبيان فيتناول اتصال الامهات بالنساء لأنهن والدات ، وبالربائب لأنهن مولودات ، أو جعل الموصول صفة للنساء مع اختلاف عاملها لأن النساء المضاف اليه أمهات مخفوض بالاضافة ، والمجرور بمن بها بعيد جداً بل ينبغى أن ينفذ ساحة التنزيل عنه ، وأما القراءة فضعيفة الرواية ، وعلى تقدير الصحة محمولة على النسخ كما قاله شيخ الاسلام ، والباء من بهن للتعدية ، وفيها معنى المصاحبة أو بمعنى مع أى دخلتم معهن الستر ، وهو كناية عن الجماع - كنى عليها ، وضرب عليها الحجاب - وكثير من الناس يقول : بنى بها ، وهمهم الحريرى - وهو وهم - واللبس ونظائره فى حكم الجماع عند الإمام الأعظم رضى الله تعالى عنه ، قال بعض الفضلاء : واعترض بأن ما ذهب اليه لا مجال له لأن صريح الآية غير مراد قطعاً بل ما اشتهر من معناها الكنائى فما قاله إن أثبت بالقياس فهو مخالف لصريح معنى الشرط ، وإذا جاء نهر الله تعالى بطل نهر معقل ، وإن أثبت بالحديث وهو غير مشهور لم يوافق أصوله ، ويدفع بأنه من صريح النص لأن باء الإلصاق صريحة فيه لأنه يقال : دخل بها إذا أمسكها وأدخلها البيت ( فان قلت ) هب أن الكناية لا يشترط فيها القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة لكن تلزم إرادته كما حقق فى المعانى فلا دلالة للآية عليه ( أجيب ) بأنه وإن لم يلزم إرادته لكن لا مانع منه عند قيام قرينة على إرادته ، وكفى بالآثار قرينة ، ومنها ما روى من طريق ابن وهب عن أبى أيوب عن ابن جريح « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال فى الذى

(١) قوله : « فلست » الخ كذا بخط المؤلف وهو غير متزن ، ولله « فاني لست » أو نحو ذلك فليحذر

يتزوج المرأة فيغمز لايزيد على ذلك : لايتزوج ابنتها » وهو مرسل ومنقطع إلا أن هذا لا يقدر عندنا إذا كانت الرجال ثقات فلذا أدرجوه في مدلول النظم ، وروى عن ابن عمر أنه قال : « إذا جامع الرجل المرأة أو قبلها أو لمسها بشهوة أو نظر إلى فرجها بشهوة حرمت على أبيه وابنه وحرمت عليه أمها وبنتها »

﴿فإن قلت﴾ هب أنه يدخل اللبس في صريحه فكيف يدخل نظيره فيه ؟ ﴿أجيب﴾ بأنه داخل بدلالة النص ، وما ذكر من مخالفة صريح الشرط مبنى على اعتبار مفهوم الشرط ، ونحن لا نقول به مع أنه غير عام ، وبتقدير عمومه لا يبعد القول بالتخصيص فتدبر ، والزنا في الفرج محرم عندنا فمن زنى بامرأة حرمت عليه بنتها خلافاً للشافعي حيث ذهب إلى أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأنها نعمة فلا تنال بمحذور ، ولقوله ﷺ : « لا يحرم الحرام الحلال » ولنا أن الوطء سبب للولد فيتعلق به التحريم قياساً على الوطء الحلال ، ووصف الحل لادخله في المناط فإن وطء الأمة المشتركة . وجارية الابن . والمكاتب . والمظاهر منها . وأمه المجوسية . والحائض . والنفساء : ووطء المحرم . والصائم كله حرام ، وثبتت به الحرمة المذكورة ، ويدل ذلك على أن المعبر في الأصل هو ذات الوطء من غير نظر لكونه حلالاً أو حراماً \*

وروى « أن رجلاً قال : يا رسول الله إني زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها فقال ﷺ : لا أرى ذلك ولا يصلح أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها » ، وهذا وإن كان فيه إرسال وانقطاع لكن جئنا به في مقابلة خبرهم وقد طعن فيه المحدثون ، وذكره عبد الحق عن ابن عمر ثم قال : في إسناده إسحاق بن أبي فروة وهو متروك على أنه غير مجرى على ظاهره ، رأيت لوبال أوصب خمراً في ماء قليل ألم يكن حراماً مع أنه يحرم استعماله فيجب كون المراد منه أن الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراماً وحينئذ نقول بموجبه إذ لم نقل بآثبات الزنا حرمة المصاهرة باعتبار كونه زناً بل باعتبار كونه وطئاً ، وأجاب صاحب الهداية عن قولهم في تعليل كون الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة بأنها نعمة فلا تنال بمحذور بأن الوطء يحرم من حيث أنه سبب للولد لا من حيث ذاته ولا من حيث أنه زنا ، وفي فتح القدير أن هذا القول مغلطة فإن النعمة ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تضيق ولذا اتسع الحل لرسول الله ﷺ نعمة من الله سبحانه وتعالى بل من حيث هو يترتب على المصاهرة فحققة النعمة هي المصاهرة لأنها التي تصير الاجنبي قريباً عضداً وساعداً يهيمها أهمك ولا مصاهرة بالزنا ، فالصهر زوج البنت مثلاً لا من زنا بينت الانسان فاتفقت الصهرية وفائدتها أيضاً إذ الانسان ينفر من الزاني ببنته فلا يعرف به بل يعاديه فأني ينتفع به ، والمنقولات متكافئة فالمرجع القياس ، وقد بينافيه إلغاء وصف زائد على كونه وصفاً ، وتام الكلام في المبسوطات من كتب أئمتنا ﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا﴾ أي فيما قبل ﴿دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ أي بأولئك النساء أمهات الرباب ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ أي فلا إثم ﴿عَلَيْكُمْ﴾ أصلاً في نكاح بناتهن إذا طلقتموهن ، أو متن ، وهذا تصريح بما أشعر به ما قبله ، وفيه دفع توهم أن قيد الدخول كقيد الكون في الحجور ، والفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها على طرز مامر ، وفي الاقتصار في بيان نفى الحرمة على نفى الدخول إشارة إلى أن المعبر في الحرمة إنما هو الدخول دون كون الرباب في الحجور ، وإلا لقليل : فإن لم تكونوا دخلتم بهن ولسن في حجوركم أو فإن لم تكونوا دخلتم بهن أو لسن في حجوركم جرياً على العادة في إضافة نفى الحكم إلى نفى تمام العلة المركبة أو أحد جزأها الدائر ، وإن صح إضافته إلى نفى جزئها المعين لكنه خلاف المستمر من الاستعمال ﴿وَحَلِيلُ آبَائِكُمْ﴾ أي زوجاتهم جمع حليلة سميت الزوجة بذلك لأنها تحل

مع زوجها في فراش واحد ، أو لأنها تحل معه حيث كان فهي فعيلة بمعنى فاعلة ، وكذا يقال للزوج حليل . وقيل : اشتقاقها من الحل لحل كل منها إزار صاحبه ، وقيل : من الحل إذ كل منهما حلال لصاحبه ففعل بمعنى مفعول ، والتاء في حليلة لإجرائها مجرى الجوامد ولو جعل فعيل في جانب الزوج بمعنى فاعل ، وفي جانب الزوجة بمعنى مفعول كان فيه نوع لطافة لاتخفى ، والآية ظاهرة في تحريم الزوجة فقط ، وأما حرمة من وطئها الابن من ليس بزوجة فبدليل آخر ، وقال ابن الهمام : إن اعتبروا الحليلة من حلول الفراش ، أو حل الأزار تناول الموطوءة بملك اليمين أو شبهة أوزنا فيحرم الكل على الآباء وهو الحكم الثابت عندنا ، ولا يتناول المعقود عليها للابن أو بنيه وإن سفلوا قبل الوطء والفرض أنها بمجرد العقد تحرم على الآباء وذلك باعتباره من الحل بالكسر ، وقد قام الدليل على حرمة المزنى بها الابن على الأب فيجب اعتباره في أعم من الحل والحل ، ثم يراد بالابناء الفروع فتحرم حليلة الابن السافل على الجد الأعلى وكذا ابن البنت وإن سفل ، والظاهر من كلام اللغويين أن الحليلة الزوجة كما أشرنا إليه ، واختار بعضهم إرادة المعنى الأعم الشامل لملك اليمين ليكون السر في التعبير بها هنا دون الأزواج أو النساء أن الرجل ربما يظن أن مملوكه ابنته مملوكة له بناءً على أن الولد وماله لأبيه فلا يبالي بوطئها وإن وطئها الابن فنبهوا على تحريمها بعنوان صادق عليها وعلى الزوجة صدق العام على أفرادها للإشارة إلى أنه لا فرق بينهما فتدبر ، وحكم المسوسات ونحوهن حكم اللاتي وطئن البنات ﴿ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ﴾ صفة البنات ، وذكر لاسقاط حليلة المتبني ، وعن عطاء أنها نزلت حين تزوج النبي ﷺ امرأة زيد بن حارثة رضي الله تعالى عنه فقال المشركون في ذلك ، وليس المقصود من ذلك إسقاط حليلة الابن من الرضاع فانها حرام أيضاً لحليلة الابن من النسب . وذكر بعضهم فيه خلافاً للشافعي رضي الله تعالى عنه والمشهور عنه الوفاق في ذلك ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ في حيز الرفع عطف على ما قبله من المحرمات ، والمراد جمعهما في النكاح لا في ملك اليمين ، ولا فرق بين كونهما أختين من النسب أو الرضاة حتى قالوا : لو كان له زوجتان رضيعتان أرضعتها أجنبية فسد نكاحهما \* . وحكى عن الشافعي أنه يفسد نكاح الثانية فقط ولا يحرم الجمع بين الأختين في ملك اليمين ، نعم جمعهما في الوطء بملك اليمين ملحق به بطريق الدلالة لاتحادهما في المدار فيحرم عند الجمهور ، وعليه ابن مسعود . وابن عمر . وعمار بن ياسر رضي الله تعالى عنهم .

واختلفت الرواية عن علي كرم الله تعالى وجهه ، فأخرج البيهقي . وابن أبي شيبة عنه أنه سئل عن رجل له أمتان أختان وطئ إحداها ثم أراد أن يطأ الأخرى قال : لا حتى يخرجها من ملكه ، وأخرجنا من طريق أبي صالح عنه أنه قال : في الأختين المملوكتين أحلتها آية وحرمتها آية ولا آمروا أنهن ولا أحل ولا أحرم ولا أفعله أنا ولا أهل بيتي ، وروى عبد بن حميد عن ابن عباس أن الجمع مما لا بأس به ، وحكى مثله عن عثمان رضي الله تعالى عنه ، وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال : ما أحب أن أجزى الجمع ونهى السائل عنه ، وزعم بعضهم أن الظاهر أن القائل بالحل من الصحابة رضي الله تعالى عنهم رجع إلى قول الجمهور ، وإن قلنا بعدم الجروع فالاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق ، وإنما يتم إذا لم يعتد بخلاف أهل الظاهر وبتقدير عدمه والمرجح التحريم عند المعارضة ، وإذا تزوج أخت أمته الموطوءة صح النكاح وحرم وطء واحدة منهما حتى يحرم الموطوءة على نفسه بسبب من الأسباب فينتد يطأ المنكوحة لعدم الجمع - كالبيع كلاً أو بعضاً - والمنزوج

الصحيح . والهبة مع التسليم . والاعتاق كلا أو بعضا . والكتابة - ولو تزوج الاخت نكاحا فاسدا لم تحرم عليه أمته الموطوءة إلا إذا دخل بالمنكوحه فحينئذ تحرم الموطوءة لوجود الجمع بينهما حقيقة ، ولا يؤثر الاحرام والحيض . والنفاس . والصوم . وكذا الرهن . والاجارة . والتدبير لأن فرجها لا يحرم بهذه الأسباب ، وإذا عادت الموطوءة إلى ملكه بعد الإخراج سواء كان بفسخ أو شراء جديد لم يحل وطء واحدة منهما حتى يحرم الأمة على نفسه بسبب كما كان أولا ، وظاهر قولهم : لا يحل الوطء حتى يحرم أن النكاح صحيح ، وقد نصوا على ذلك وعللوه بصدوره عن أهله مضافا إلى محله ، وأورد عليه أن المنكوحه موطوءة حكما باعتبار فهم فيصير بالنكاح جامعا وطءا حكما وهو باطل ، ومن هنا ذهب بعض المالكية إلى عدم الصحة ، وأجيب بأن لزوم الجمع بينهما وطءا حكما ليس بلازم لأن بيده إزالته فلا يضر بالصحة ويمنع من الوطء بعدها لقيامه إذ ذاك وإسناد الحرمة إلى الجمع لا إلى الثانية بأن يقال : وأخوات نسائكم للاحتراز عن إفادة الحرمة المؤبدة كما في المحرمات السابقة ، ولكونه بمعزل عن إفادة حرمة الجمع على سبيل المعية ، ويشترك في هذا الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ونظائر ذلك فإن مدار حرمة الجمع بين الاختين إفضاؤه خلافا لما في المبسوط إلى قطع ما أمر الله تعالى بوصله كما يدل عليه ما أخرجه الطبراني من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « فادكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » وما رواه أبو داود في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال : « نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة » وذلك متحقق في الجمع بين من ذكرنا بل أولى فإن العمه والخالة بمنزلة الأم فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغا في بيان التحريم : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أختها ولا على ابنة أخيها » من قبيل بيان التفسير لا بيان التعبير عند بعض المحققين .

وقال آخرون : إن الحديث مشهور فقد ثبت في صحيح مسلم . وابن حبان ، ورواه أبو داود . والترمذي والنسائي ، وتلقاه الصدر الأول بالقبول من الصحابة . والتابعين ، ورواه الجهم الغفير منهم أبو هريرة . وجابر . وابن عباس . وابن عمر . وابن مسعود . وأبو سعيد الخدري ، فيجوز تخصيص عموم قوله تعالى : ( وأحل لكم ما رواء ذلك ) بل لو كان من أخبار الآحاد جاز التخصيص به غير متوقف على كونه مشهورا ، وقال ابن الهمام : الظاهر أنه لا بد من ادعاء الشهرة لأن الحديث موقعه النسخ لا التخصيص ، ويدينه في فتح القدير فارجع إليه ( **إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** ) استثناء منقطع . وقصد المبالغة والتأكيد هنا غير مناسب للتذييل بقوله تعالى : ( **إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ٢٣** ) لأن الغفران والرحمة لا يناسب تأكيد التحريم . والمراد مما سلف ما مضى قبل النهي فانهم كانوا يجمعون به الاختين ، أخرج أحمد . وأبو داود . والترمذي وحسنه . وابن ماجه عن فيروز الدبلي أنه أدركه الإسلام وتحت أختان فقال له النبي ﷺ : « **طلن آيتهما شئت** » ، وقال عطاء . والسدي : معناه إلا ما كان من يعقوب عليه السلام إذ جمع بين الاختين ، ليأم يهودا . وراحل أم يوسف عليه السلام ، ولا يساعده التذييل لما أن ما فعله يعقوب عليه السلام إن صح كان حلالا في شريعته . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كان أهل الجاهلية يحرمون ما حرم الله تعالى إلا امرأة الأب . والجمع بين الاختين ، وروى ثله عن محمد بن الحسن وأنه قال : ألا يرى أنه قد عقب النهي عن كل منهما بقوله سبحانه : ( **إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** ) وهذا - كما قال شيخ الإسلام - يشير إلى كون الاستثناء فيهما على سنن واحد ويأباه اختلاف ما بعدهما .

الجزء الرابع من تفسير روح المعاني ، ويتلوه الجزء الخامس أوله : ( **والمحصات من النساء** ) .

# فهرست

## (الجزء الرابع من تفسير روح المعاني للعلامة الألوسي)

صفحة	صفحة
١٥	٢
توبيخ أهل الكتاب على صدهم الناس عن	ادعاء اليهود أن ما حرموه كان محرما على
الإسلام وهم عارفون بصحة نبوته صلى الله	نوح وإبراهيم عليهما السلام وتكذيبهم
عليه وآله وسلم وتقديم البشارة بها	في ذلك
١٦	٢
نهي المؤمنين عن طاعة الكافرين وأحياء	بيان أن أهل كل الاطعمة كان حلالا قبل
الضغائن التي تفرق وحدتهم	نزول التوراة إلا ما حرمه إسرائيل على نفسه
١٧	وأقوال العلماء فيه
بيان اعتدائهم من اعتصم بالله إلى صراط مستقيم	٣
١٧	حاجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليهود
الكلام على حقيقة التقوى وأمر الناس	إلى التوراة ونكوصهم عنها
بإخلاص نفوسهم لله والتحرز عن الشرك	٤
١٨	بيان أن دين إبراهيم عليه السلام هو الإسلام
أمر المسلمين بالاعتصام بحبل الله ونهيهم عن	الدليل على أن المسجد الحرام هو أول
التفرق وهذه الآية من أعظم مزايا الإسلام	مسجد وضع للناس
١٩	٥
امتنان الله على المسلمين بانقاذهم من النار	بيان ما في البيت من الآيات البينات
بيعتة النبي صلى الله عليه وسلم	٦
٢١	تفسير (ومن دخله كان آمنا)
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض	٧
على الكفاية وبإثم الجميع بتركه	الدليل على وجوب الحج
٢١	٧
ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب	تفسير الاستطاعة لغة واصطلاحاً
في نزول المصائب	٨
٢٣	اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في الاستطاعة
نهي المؤمنين عن التفرق في التوحيد كما	هل تكون مع الفعل أم قبل الفعل وحجج كل
تفرق من قبلهم من اليهود والنصارى	١٠
٢٣	بيان أن شرط التكليف هو القدرة التي
الكلام على الاختلاف الممدوح والاختلاف	تصير مؤثرة باذن الله
المذموم وانكار السبكي لحديث «اختلاف	١٠
أمتي رحمة»	القول بأن نسب العبد هو مقارنة الفعل
٢٤	لقدرته وإرادته من غير تأثير لا يوافق
بيان أن الاختلاف ثلاثة أنواع اختلاف	صريح الكتاب والسنة ولا ما صرح به
في الأصول ولا شك في أنه ضلال	الاشعري في الإبانة والرد على من فسر
اختلاف في الآراء في الحروب وهو حرام	الكسب بذلك
لما فيه من تضيع المصالح : واختلاف في	١٣
	توبيخ أهل الكتاب على كفرهم بآيات
	الله الدالة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم

الفروع والاتفاق خير منه لكره هل هو  
ضلال أيضا أم لا وأقوال العلماء في ذلك  
٢٥ تفسير ( يوم تبيض وجوه وتسود وجوه )  
٢٧ الدليل على أن الامة المحمدية خير الامم  
٢٨ بيان الصفات التي بها كانت هذه الامة  
خير الامم  
٢٩ الدليل على أن أذل الامم هم اليهود وبيان  
الصفات التي بسببها ضربت عليهم الذلة  
والمسكنة وفي ذلك عبرة لكل معتبر .  
٣٠ ( من باب الإشارة )  
٣٣ نفي المساواة بين من آمن من اليهود بالنبي  
صلى الله عليه وآله وسلم ومن لم يؤمن به  
٣٣ بيان كيفية عدم التساوى وتعداد محاسن  
من آمن من أهل الكتاب  
٣٣ تفسير قوله تعالى « وهم يسجدون » وبيان  
أن صلاة العتمة يصلها أحد من الامم الماضية  
٣٤ ذكر بقية صفات من آمن من أهل الكتاب  
٣٤ بيان عدم اغناء الاموال والاولاد عن الكفار  
٣٥ الدليل على عدم اغناء الاموال والاولاد عن  
الكفار بضرب من المثل بديع  
٣٧ نهى المؤمنين عن اتخاذ بطانة من دون  
المؤمنين وبيان الحكمة في ذلك  
٣٨ بيان أن الكافرين لا يودون الخير للمؤمنين  
٣٨ تنبيه المؤمنين على وجه الخطأ في اتخاذ بطانة  
من الكافرين  
٤٠ بيان أن الكفار يحزنون إن مس المؤمنين  
نعمة ويفرحون لما يصيبهم من المصائب  
٤١ بيان السبب في خروج النبي صلى الله عليه وسلم  
بأبي هو وأمي لقتال المشركين في غزوة أحد  
٤٣ بيان أن بنى سلمة من الخزرج وبنى حارثة  
من الارس هموا بالتخاذل عن النبي صلى الله  
عليه وسلم فثبتهما الله  
٤٤ بيان ما يترتب على الصبر والتقوى من النصر

والفوز كما كان من المؤمنين يوم بدر  
٤٤ امداد المسلمين بثلاثة آلاف من الملائكة  
٤٥ اختلاف العلماء في امداد المسلمين بالملائكة  
هل كان يوم بدر أم يوم أحد  
٤٦ بيان أن الحكمة في انزال الملائكة هي تبشير  
المؤمنين وطمأنينة قلوبهم مع كون النصر  
من عند الله  
٤٧ بيان أن النصر من عند الله المودع في الاسباب  
قوة لا تؤثر إلا به  
٤٧ بيان أنه لا حجة في الآية لمنكرى الاسباب  
الذين زعموا أن التأثير عند السبب لاه  
٤٧ انكار أبي الاصم امداد الملائكة والرد عليه  
٤٨ بيان أن الحكمة في نصر المسلمين يوم بدر هي  
قطع طائفة من أشرف المشركين وإذلالهم  
٤٩ تفسير قوله ( ليس لك من الامر شيء ) وبيان  
سبب نزولها  
٥٢ اختلاف أهل السنة والمعتزلة في غفران  
الذنوب بدون توبة وتقيد شبه المعتزلة  
٥٢ ( من باب الإشارة )  
٥٤ الدليل على تحريم الربا وبيان أن (أضمافا  
مضاعفة ) ليس للتقيد بل لبيان الواقع  
٥٦ حث المسلمين على المسارعة إلى أسباب المغفرة  
٥٧ اختلاف العلماء في مكان الجنة  
٥٧ الدليل على أن الجنة مخلوقة الآن  
٥٨ بيان أوصاف المتقين الذين أعدت لهم الجنة  
٥٩ بيان أن الاستغفار لا ينفع بدون التوبة وأنه  
حينما وجد الاستغفار وجد الغفران  
٦٠ شرط الاستغفار أن لا يصحبه اصرار وبيان  
أن الاصرار على الذنب كبيرة  
٦٣ بيان جزاء المتقين الموصوفين بما تقدم من  
الصفات  
٦٤ الدليل على أن المؤمنين ثلاث طبقات متقين  
وتائبين ومصرين

صفحة	صفحة
٦٥	٨١
حث المؤمنين على النظر في عواقب الامم	اختلاف النحاة في كآين هل هى بسيطة ام
ليعلموا سنة الله فيهم	مركبة وعلى الثانى فقد اختلف في أى الخ
٦٥	٨١
تفسير قوله (هذا بيان للناس وهدى وموعظة	وجزه استعمال كآين وبيان تصريحها
للمتقين)	٨٣
٦٦	تغيب المؤمنين في الاقتداء بانصار الرسل
تسلية المسلمين على ما اصابهم من الجراح	عليهم الصلاة والسلام حيث لم تن عزيمتهم
والقتل يوم احد.	ولم تضعف قوتهم ولا استكانوا لاعدائهم
٦٧	٨٣
تفسير ( ان يمسكم قرح الآية ) وبيان ان	بيان صلابة انصار الرسل في الدين وعدم
الايام دول بين الناس	تطرق الضعف اليهم
٦٨	٨٤
بيان ان الحكمة في انهزام المسلمين هى تميز	وجوه الاعراب في قوله: (وما كان قولهم الا
الصادق الايمان من غيره واتخاذ الشهداء منهم	ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا ) الآية
٦٩	٨٧
بيان ان من فوائد الهزيمة تمحيص المؤمنين	زجر المؤمنين عن اتباع الكفار وبيان المضار
وتطهيرهم من الذنوب	المقتربة عليه
٧٠	٨٧
بيان ان طلب الجنة لا يصح بلا عمل	ايقاع الرعب في قلوب المشركين عقب
٧١	اصرافهم من احد
عتاب المنهزمين من المؤمنين يوم احد على	٨٨
تمنيهم الشهادة وعدم ثباتهم حتى يستشهدوا	تفسير ( ولقد صدقكم الله وعده ) وبيان ان
٧١	المسلمين امدوا بالملائكة يوم احد ثم ذهبت
تزعزع المسلمين يوم احد عند ما بلغهم ان	عنهم عند مخالفتهم امر الرسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل	٩٠
٧٢	بيان ان الحكمة في انهزام المؤمنين هى
عتاب المسلمين على انكشافهم عن رسول الله	ابتلاؤهم
صلى الله عليه وسلم وتقهرهم عنه	٩٠
٧٣	توبيخ المنهزمين عن رسول الله صلى الله عليه
زجر الناس عن الانقلاب عند موت الرسول	وسلم يوم أحد وهو يدعوهم الى القتال
وحملهم على الثبات واحتجاج الصديق رضى	٩٢
الله عنه بهذه الآية يوم وفاة رسول الله صلى	تفسير قوله تعالى (فانا بكم غما بغم)
الله عليه وسلم ورجوع عمر رضى الله عنه	٩٣
الى قوله	امتنان الله تعالى على المسلمين بالنعاس أمنة
٧٥	منه لتطمئن قلوبهم
بيان انه لا تموت نفس حتى تستوفى اجلها	٩٤
وان الآجال لها وقت معلوم	بيان أن المنافقين يظنون بالله غير الحق وأنه
٧٦	لا ينصر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم
مذاهب اهل السنة والمعتزلة في المقتول هل	رد الله تعالى على المنافقين هذه الظنون بقوله
هو ميت بانجله ام لا وادلة كل وتحقيق المقام	٩٥
وهو مبحث نفيس	قل ان الامر كله لله
٧٩	٩٥
( من باب الاشارة )	بيان أن المنافقين كانوا يضمرون غير ما يظهرون
٨١	للسلطان صلى الله عليه وسلم وبقولون
توبيخ المنهزمين حيث لم يستنوا بسنن الربانيين	لو كان لنا اختيار وتدير لم نبرح كما كان رأى
المجاهدين مع الرسل مع انهم اولى بذلك	ابن أبى واتباعه
لكونهم خير الامم	٩٦
	الرد على المنافقين بان خروجهم أمر لا بد
	منه لسابق القدر ولا ابتلاء مافى صدورهم
	وتمحيص مافى قلوبهم

محتويات الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعاني (ج)

صفحة	صفحة
٩٦	الاستدلال بخلق الانسان وأحواله على وجود الله
٩٧	بيان ما في خالق الانعام من المنافع للانسان
١٠٠	تاويل قوله تعالى (الا بشق الانفس) واستدلال بعضهم به على نفى إرادة الاولياء والجواب عنه
١٠١	اختلاف الحنفية والشافعية في حرمة لحم الخيل وحله
١٠٣	تفسير قوله تعالى (وعلى الله قصد السبيل ومنها جائز) الآية
١٠٥	الاستدلال بانزال الماء من السماء على توحيد الله
١٠٥	ذكر شيء من منافع الماء
١٠٨	بيان أن من تفكر في أحوال النبات علم أن لها خالقا لا يشبهه شيء
١٠٨	الاستدلال على قدرة الله ووحدانيته بتسخير الليل والنهار والشمس والقمر
١٠٩	الاستدلال بتسخير النجوم على قدرة الله ووحدانيته
١١٠	تاويل قوله (وما ذرأكم في الارض مختلفا الرواة)
١١١	ذكر شيء من النعم المتعلقة بالبحر
١١١	مذاهب فقهاء الامصار فيما يؤكل من حيوان البحر
١١٣	الدليل على ان اللؤلؤ يسى حلياً وأنه لا زكاة في حلي النساء
١١٤	الكلام على منافع الجبال
١١٦	الاهتداء بالنجم ليلاً في البر والبحر
١١٧	تبسكت الكفرة وابطال اشراكهم بانكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه تعالى وبين خلقه
١١٩	بيان ان آلهتهم بمعزل عن استحقاق العبادة
١٢٠	تاويل قوله تعالى (أموات غير احياء)
١٢١	بيان أن الذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة للوحدانية الخ
١٢٢	ادعاء المشركين ان ما أنزل الى الرسول
١٢٣	صلى الله تعالى عليه وسلم أساطير الاولين تاويل قوله تعالى (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة) الآية
١٢٥	وعيد الكفار برجوع غائلة مكرهم عليهم
١٢٦	تفسير قوله تعالى (أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم) الآية
١٢٧	بيان ما يقوله الذين أوتوا العلم يوم القيامة ادعاء الكفار يوم القيامة انهم ما عملوا سوء
١٢٩	تفسير قوله تعالى (وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً)
١٣٠	الدليل على ان الاعمال سبب عادي في دخول الجنة
١٣١	تاويل قوله (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك)
١٣٤	تاويل قوله تعالى (فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة)
١٣٧	بيان فناء آخر من أباطيلهم وهو انكارهم للبعث اثبات أن البعث مما تقتضيه الحكمة
١٤٠	تاويل قوله تعالى (كن فيكون)
١٤١	تفسير قوله تعالى (والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئتهم في الدنيا حسنة)
١٤٤	الرد على قریش حيث انكروا رسالة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبيان ان السنة الالهية جرت حسبما اقتضته الحكمة بان لا يرسل للدعوة العامة الا رسول من البشر
١٤٧	الدليل على ان الله لم يرسل امرأة ولا صبياً
١٤٨	الدليل على جواز تقليد العايم في الفروع الصحيح امتناع التقليد على المجتهد مطلقاً سواء كان له قاطع أو لا وسواء كان مجتهداً بالفعل أو له أهلية الاجتهاد
١٤٨	بيان أنه لا فرق بين تقليد أحد أئمة المذاهب الاربع وتقليد غيره من المجتهدين
١٤٨	احتجاج نقاة القياس بالآية والرد عليهم
١٥٠	بيان أن المراد ببيان القرآن تفسير المجمل

صحيفة	صحيفة
١٨٨ تفسير قوله تعالى (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) الآية	وشرح المشكل
١٩٠ الكلام على معنى الحفدة	١٥٠ تاويل قوله تعالى (أفأمن الذين مكروا السيئات)
١٩٢ بيان حال المشركين في عبادة الاصنام	١٥١ بيان معنى التخوف
١٩٣ النهي عن جعل الانداد لله	١٥٤ أقوال العلماء في المراد باليمين والشمال من قوله تعالى (عن اليمين والشمال)
١٩٤ تفسير (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً) الآية	١٥٧ بيان أن كل ما في السموات والارض يسجد لله
١٩٥ اختلاف العلماء في العبد هل يملك أم لا	١٥٧ دليل من قال إن الملائكة مكفون ورده
١٩٦ ضرب مثل آخر يدل على ما دل عليه المثل الاول	١٥٩ (ومن باب الاشارة في الآيات)
١٩٨ تفسير «وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب»	١٦١ النهي عن اتخاذ آلهة غير الله
٢٠٠ اختلاف العلماء في النفس في مبدأ فطرتها هل هي مجردة من العلم أم لا	١٦٤ بيان أن الطاعة والابتناء لا تكون إلا لله وحده
٢٠١ امتنان الله على عباده بالسمع والابصار والافئدة لتسكون آلات للعلم	١٦٥ تفسير (ثم اذا كشف الضر عنكم) الآية
٢٠٣ تفسير قوله تعالى «والله جعل لكم من بيوتكم سكناً»	١٦٧ حكاية قبائح المشركين من جعلهم لأهلهم نصيباً من الرزق وجعلهم لله البنات
٢٠٥ تفسير قوله تعالى (والله جعل لكم ما خالق ظلالاً الآية)	١٦٧ نفرة العرب في الجاهلية من ولادة الاناث
٢٠٦ بيان أن تولى المشركين واعراضهم عن الاسلام ليس لعدم معرفتهم نعمة الله بل هم يعرفونها ثم ينكرونها بأفعالهم حيث لم يعبدوا الله	١٦٨ استدلال القاضي بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أفعال العباد الى الله ورد هذا الاستدلال
٢٠٨ تفسير قوله تعالى (واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم) الآية	١٧٠ تفسير (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم) الآية
٢٠٩ (ومن باب الاشارة في الآيات)	١٧٢ من قبائح الجاهلية جعلهم ما يكرهون من البنات لله
٢١٢ استدلال الامام بقوله تعالى (ويوم نبعث من كل أمة شهيداً) على أن اجماع الامة حجة ويان ضعفه	١٧٣ تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومه الكفرة
٢١٣ بيان أن اعمال الامة تعرض على النبي ﷺ	١٧٤ انزال الكتاب على النبي ليعلمهم الذي يختلفون فيه من البعث والتحليل والتحريم
٢١٤ إزال القرآن تبياناً لكل شيء يتعلق بامور الدين	١٧٥ الاستدلال باحياء الارض بعد موتها على وحدانية الله تعالى
٢١٥ بيان أن كون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أن فيه نصاً على البعض واحالة البعض الآخر على السنة وحثاً على الاجماع الخ	١٧٦ بيان ما في الانعام من العبر
	١٧٧ الكلام على تحويل الدم الى لبن
	١٧٩ دليل من ذهب الى جواز شرب مادون المسكر من التبيذ ومذاهب العلماء في ذلك
	١٨١ تفسير «وأوحى ربك إلى النحل»
	١٨٤ بيان أن العسل ليس شفاء لكل الناس بل لمن يجمع العسل في أمراضهم
	١٨٦ بيان شيء من أحوال البشر وتطوراته من أول عمره الى آخره

صفحة	صفحة
٢١٧	تفسير قوله (ان الله يامر بالعدل والاحسان)
٢١٨	تفسير قوله (وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى)
٢٢٠	الامر بالوفاء بعهد الله
٢٢٠	النهي عن نقض الايمان بعد توكيدها
٢٢١	تاويل قوله ( ولا تكونوا ذلتي نقضت غزلها ) الآية
٢٢٢	الدليل على أن مشيئة الله تعالى لا سلام الخلق ما وقعت وإنما أراد سبحانه منهم الاختلاف بالايان والكفر خلافا للمعتزلة في انكارهم كون الضلال بمشيئته
٢٢٤	تاويل قوله ( ولا تشتروا بعباد الله ثمنا قليلا )
٢٢٦	وعد الله لمن امن وعمل صالحا أن يحياه حياة طيبة وأقوال العلماء في المراد بالحياة الطيبة
٢٢٨	مشروعية الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وماورد في ذلك من الاحاديث
٢٣٠	الدليل على ان الشيطان لا سلطان له على المؤمنين المتوكلين وإنما سلطانه على المشركين
٢٣١	بيان أن الناسخ والمنسوخ منزل حسبما تقتضيه المصلحة
٢٣١	انزال الكتاب بالحق ناسخا كان أو منسوخا
٢٣٢	ادعاء المشركين أن النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه بشر واقوال العلماء في اسمه
٢٣٤	الرد على المشركين بان كون القرآن عربيا معجزا أكبر دليل على فساد زعمهم
٢٣٥	تاويل قوله تعالى ( إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله )
٢٣٦	الترخيص بإجراء كلمة الكفر على اللسان في
٢٣٩	حال الاكراه
٢٤٠	تاويل قوله تعالى ( ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ) الخ
٢٤٠	تاويل قوله ( يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ) وبيان المراد بالمجادلة
٢٤٢	تفسير قوله ( وضرب الله مثلا قرية ) الآية
٢٤٥	الامر بالاكل من الحلال والنهي عن تحريم البحائر وغيرها
٢٤٦	بيان أن المحرمات محصورة في الاربع المذكورة وهي الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به
٢٤٩	بيان أن ابراهيم عليه السلام هو الذي نصب أدلة التوحيد ورفع اعلامها
٢٥١	أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ابراهيم في أصول التوحيد
٢٥٢	الرد على اليهود في زعمهم أن السبت كان من شريعة ابراهيم
٢٥٤	أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة الى الاسلام بالحكمة والموعظة الحسنة
٢٥٥	بيان ان المعتبر في الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل
٢٥٦	تاويل قوله تعالى ( ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سيله ) الآية
٢٥٧	ذكر سبب نزول قوله تعالى ( وان عاقبتهم فعاقبوا ) الآية والخلاف في ذلك
٢٥٨	تفسير تعالى قوله ( ولا تحزن عليهم ) الآية
٢٦٠	( ومن باب الاشارة في الآيات ) وبه يتم الجزء